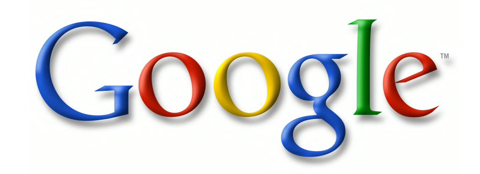
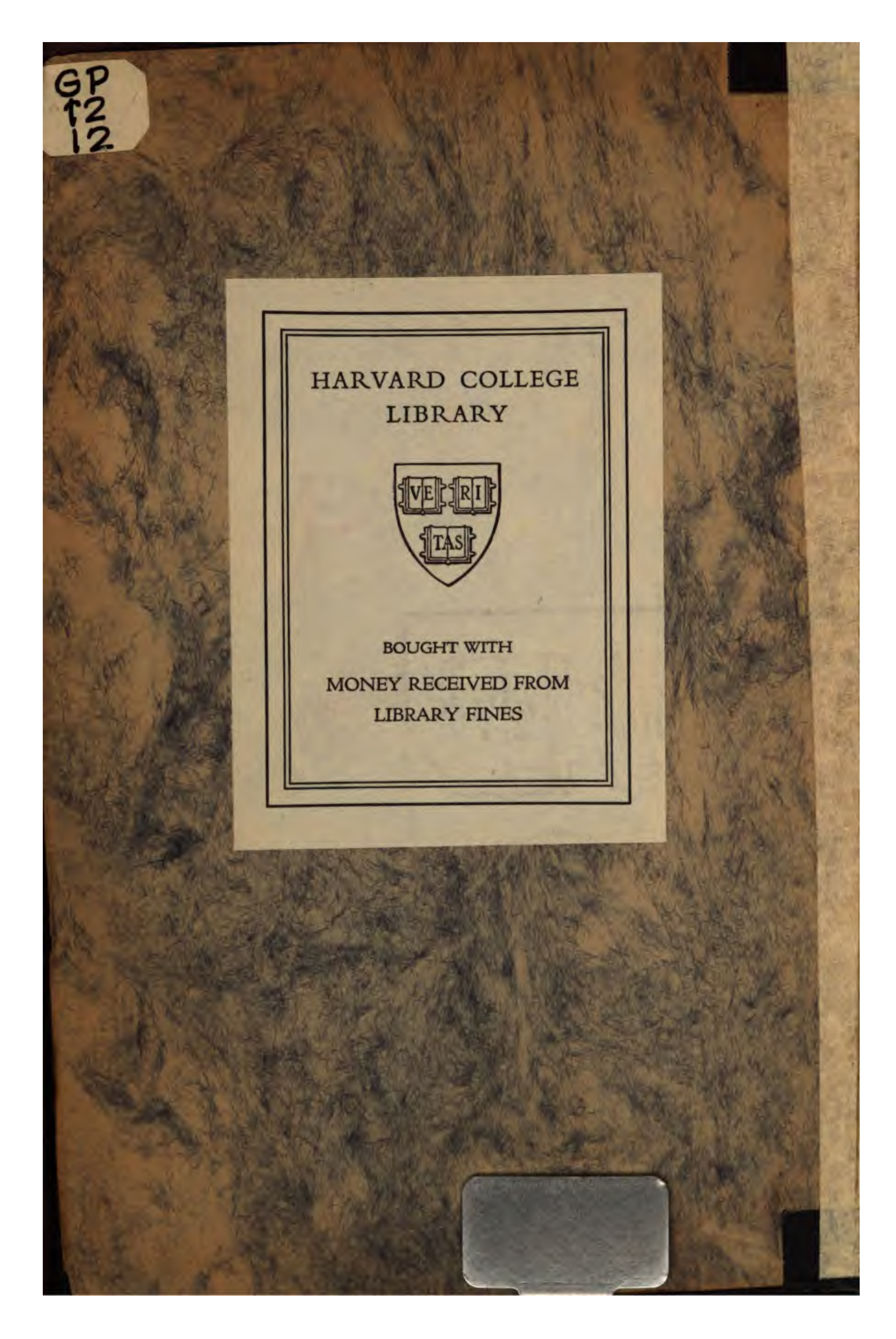


H. DIELS

PARMENIDES


GP t2 12
HARVARD COLLEGE
LIBRARY
VE RI
TAS
BOUGHT WITH
MONEY RECEIVED FROM
LIBRARY FINES





PARMENIDES

LEHRGEDICHT

GRIECHISCH UND DEUTSCH

VON

HERMANN DIELS

MIT EINEM ANHANG ÜBER GRIECHISCHE THÜREN
UND SCHLÖSSER

BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER
1897.

Wenn heute nach dreissig Jahren zuerst wieder ein Text des Parmenideischen Gedichtes vorgelegt wird, so ist es für jeden, der die Entwickelung unserer philologischen Kritik mit wachem Sinne verfolgt hat, von vornherein klar, dass die neue Ausgabe sich wesentlich andere Ziele stecken muss als die von Heinrich Stein in der Symbola philologorum seinem Lehrer Ritschl dargebrachte Festgabe. Die damalige Generation hoffte noch ihre Texte, die sie mit virtuosem Scharfsinn behandelte, der ursprünglichen Gestalt, wie sie aus den Händen der Meister hervorgegangen, wiedergeben zu können, und die Forderungen, die man an die Idealität und Vollendung der classischen Werke stellte, waren so hohe und der modernen Anschauung zugleich so entsprechende, dass man begreift, wie jenes hochgemute Geschlecht vor keinem Wagnis zurückschreckte, wenn es nur ‚methodisch' begründet werden konnte. So hat sich denn auch das Gedicht des Parmenides gefallen lassen müssen durch Emendationen, Umstellungen, Annahme von zahlreichen Lücken und, wo alles versagte, durch Athetesen auf den Gipfel ästhetischer Vollkommenheit gehoben zu werden, welche damals im J. 1867 ein griechischer Dichter, der Pindars und Aischylos' Zeitgenosse war, nicht vermissen lassen durfte.

Der vorliegende Text ist bescheidner im Wollen und im Vollbringen. Er sucht nicht durch den Rösselsprung veränderter Versfolgen wie 1. 2. 3. 17. 18. 19. 20. 21. 4. 5. 6. u. s. w. den ehrwürdigen Eleaten auf die Höhe der ‚Moderne' zu heben noch durch Athetesen und Conjecturen seinen eckigen Versen eine Politur zu geben, die sie nun einmal nicht gehabt haben. Sondern sie will schlicht verstehen was überliefert ist und wie es überliefert ist. Ein solcher Text, nur mit dem allernötigsten kritischen Beiwerk versehen, war anderer Stelle zugedacht. Aber ich fürchtete, dies struppige Gebilde möchte von denen, die seit dreissig Jahren an ganz andern Glanz gewöhnt sind, verkannt und misdeutet worden. So hielt ich es für Pflicht zu sagen, wie ich die Verse verstehe, zunächst in einer einfachen Paraphrase, und da auch dies in vielen Fällen bei einem wirklich schweren Dichter nicht ausreichend

1*

schien, in einer bald knappern bald ausgeführteren Erklärung. So mag denn diese vorläufige Ausgabe den Weg durch das Gestrüppe bahnen und wenn sie dabei rechts und links auf richtigere Wege verwiesen werden sollte — denn wie sehr man hier irren kann, habe ich selbst in den dreissig Jahren, in denen ich den Dichter in der Hand gehabt habe, genugsam erfahren — so wird das der grösseren Sammlung der philosophischen Dichter (Wilamowitz' FPG IIIa) und der noch umfassenderen der vorsokratischen Philosophen, die ich vorbereite, zu Gute kommen. Aber während diese letztere Ausgabe in erster Linie den philosophischen Zusammenhang im Auge haben wird, hat dieser Text und seine Erklärung lediglich auf die Dichtung ihr Absehen gerichtet. Sollte dabei auch hie und da die Philosophie des Dichterdenkers zur Sprache kommen, so geschieht es κατὰ συμβεβηκός.

*　　*
*

Die falsche Vorstellung, die sich mein Vorgänger von der Aufgabe der Textkritik gegenüber dem überlieferten Text der Fragmente gebildet hatte, rührt im Grunde her von der gänzlichen Verkennung der dichterischen Individualität und Capacität des eleatischen Philosophen. Damals war es die allgemein ausgesprochene Ueberzeugung, seine Verse liessen sich im Grossen und Ganzen mit dem Höchsten, was hellenische Poesie, also mit dem Höchsten, was Menschenkunst überhaupt hervorgebracht, auf eine Stufe stellen. Bergk, der ausgezeichnete Kenner der griechischen Dichter, der sich damals vor und nach Steins Ausgabe eingehend mit Parmenides beschäftigte, hat ihm einen wahren Hymnus gewidmet, den man nicht ohne Genuss in seinen *Kleinen Schriften* II 10 nachlesen wird. Diese günstige Stimmung hat in weitere Kreise gewirkt und hallt noch überall nach. Und doch konnte das Altertum selbst zu einiger Vorsicht raten. Denn obgleich man in klassischer wie in hellenistischer und römischer Zeit eine uns recht befremdende Vorliebe für die didaktische Poesie zur Schau trug, obgleich selbst Arats trockene Versification eines astronomischen Lehrbuches bei Zeitgenossen und Nachfahren ein, wie mich dünkt, nicht ganz verdientes Glück gemacht hat, bricht das Altertum über Parmenides' Dichtung einstimmig den Stab. Selbst die Neuplatoniker, die seinem Idealismus vollen Beifall zollen, zucken doch über seine Verse die Achsel, sie, die mit wahrer

Andacht die hässlichen Hexameter der fingirten Orakel hersagen. Proclus z. B. urteilt über die Verse des „grossen“ Parmenides, sie seien mehr Prosa als Poesie (μᾶλλον πεζὸν εἶναι δοκεῖν ἢ ποιητικὸν λόγον (in Parm. I 665 Paris 1864). Ein andermal nennt er ihn ἀσαφής (in Tim. 248 Schn.). Plutarch tadelt die Technik seiner Verse (στιχοποιία, de rat. aud. 3. 45B). Er meint, er wie Empedokles, Nikander, Theognis hätten sich das Metrum als poetisches Vehikel (ὄχημα) nur geliehen, um nicht reine Prosa zu geben (Quomodo adul. 2. 16 c). Philo fragt bekümmert, warum Theologen wie Xenophanes u. Parmenides nur so gar kein poetisches Genie (*spiritum Musarum*, de prov. II 42) entwickelt hätten, und ebenda (II 39) variirt er das Thema „gute Leute, schlechte Musikanten“ (*optimi quidem viri — poetae tamen non felices*). Sie hätten doch eigentlich göttliches Genie und himmlische Begabung besitzen müssen, wenn sie den Anspruch erheben wollten wirklich ideale Poesie zu schaffen (*ut poemata vera relinquerent velut prototypum perfectum et pulcrum cunctis exemplar*). Denselben Ton der Kritik stimmt schon hundert Jahre früher Cicero an: *Parmenides*, heisst es Ac. II 74, *Xenophanes minus bonis quamquam versibus, sed tamen illi versibus.* Kurz das spätere Altertum ist vollkommen einig darin mit einem gewissen wohlwollenden Mitleid auf diese philosophische Dichterei herabzusehen. Aber freilich diese Harmonie bedeutet nicht allzuviel, wenn man sich daran erinnert, dass diese Kritiker zumeist — von Cicero und Philo ist das sicher — die Gedichte des Parmenides oder Xenophanes nie in ihrem Leben in den Händen gehabt haben. Noch viel mehr als bei uns bestand im späteren Altertum die Sitte nicht die Autoren, sondern über die Autoren zu lesen. Die Kunsturteile der massgebenden alexandrinischen Kritiker werden etwas variirt oder auch wörtlich durch die römischen Jahrhunderte hindurch von Zünftigen wie Unzünftigen nachgesprochen. Wir haben also hier einfach die Frage zu stellen, wer hat diese ungünstige Stimmung über Parmenides und die ungeschickte Vermengung der drei ganz verschiedenen Dichtertypen: Xenophanes, Parmenides, Empedokles zu verantworten? Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich diese der alexandrinischen und namentlich auch der römischen Aesthetik widersprechende Verwerfung der alten Didaktik auf Aristoteles zurückführe. Die naive Vorstellung, als ob Verseschmieden mit Dichten identisch sei, die selbst noch im Zeitalter der Sophistik ein Mann wie Gorgias vertrat (τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον, Hel. 9) und die mit unwesent-

licher Zuthat dann wieder Poseidonios vorbrachte und auf die Römer vererbte (Laert. 7, 60 ποίημα λέξις ἔμμετρος ἢ εὔρυθμος μετὰ ⟨κατα⟩σκευῆς τὸ λογοειδὲς ἐκβεβηκυίας; vgl. Cramer A. O. IV. 312,34 Bekker An. 768, 30), vernichteten die beiden Philosophen, die, wie ihr Prosastil zeigt, wirklich von der Muse berührt waren, Demokrit und Platon: Demokrits ποιητὴς ἅσσα ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος καλὰ κάρτα ἐστίν entspricht genau Platons Wort ὃς ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη[1]. Der geniale Systematiker, der Demokrit und Plato sonst zusammenführte, hat in seiner Poetik aus bestimmten Gründen die Enthusiasmustheorie nicht weiter ausgebildet. Aber indem er Homer und Empedokles, den Epiker und den Didaktiker, an den von ihm allerdings überschätzten Probirstein der μίμησις hält, zeigt sich's, dass beide nichts anderes gemein haben als das Metrum. Drum soll man jenen einen wirklichen Dichter, diesen einen Physiker nennen. Poet. 1. 1447^{b}16: καὶ γὰρ ἂν ἰατρικὸν ἢ φυσικόν τι (so Abu Bischr und Averroes) διὰ τῶν μέτρων ἐκφέρωσιν, οὕτω καλεῖν εἰώθασιν· οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὁμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον· διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητήν. Es wäre nun freilich gewagt die Kenntnis der Poetik, die bekanntlich im Altertum ebenso unberühmt war als sie in neuerer Zeit berühmt ist, bei Leuten wie Cicero und Philon vorauszusetzen[2]. Aber wol lasen beide gerne die populären Schriften des Stagiriten. Im Dialoge „Ueber die Dichter"

---

[1] Plato folgt aus bestimmten Gründen zuweilen noch der vulgären Definition der Poesie, namentlich wo sein ethischer Standpunkt die Aesthetik durchkreuzt. Vgl. Symp. 205 C; Gorg. 502 C; Rep. X 601 B.

[2] Wol kennen sie die Peripatetiker, welche die Techne des Dionysios Thrax weiterbilden und commentiren. Auf einen von ihnen wie Tyrannion oder Ptolemaios geht in dem wertvollen Bestandteil der Scholien zu Dionysios Thrax die Notiz zurück: ποιητὴς δὲ κεκόσμηται τοῖς τέσσαρσι τούτοις μέτρῳ, μύθῳ, ἱστορίᾳ καὶ ποιᾷ λέξει. καὶ πᾶν ποίημα μὴ μετέχον τούτων οὐκ ἔστι ποίημα, εἰ καὶ μέτρῳ κέχρηται. ἀμέλει τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ Τυρταῖον οὐ καλοῦσι ποιητάς, εἰ καὶ μέτρῳ ἐχρήσαντο, διὰ τὸ μὴ χρήσασθαι αὐτοὺς τοῖς τῶν ποιητικῶν χαρακτηριστικοῖς. (Vgl. Usener S. B. d. Münchn. Ak. 1892, 606 und Rh. Mus. 25, 608 f. 28, 434). In anderer Fassung ebenda (Bekkers A. 733,13): οὐκ ἔστι ποιητὴς ὁ μέτρῳ μόνῳ χρώμενος· οὐδὲ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς ὁ τὰ φυσικὰ γράψας οὐδ' οἱ περὶ ἀστρολογίας εἰπόντες οὐδὲ ὁ Πύθιος ἐμμέτρως χρησμῳδῶν· χρὴ γὰρ εἰδέναι ὅτι ταῦτα χαρακτηρίζει ποιητήν, μέτρον, πλάσμα, ἱστορία, ποιὰ λέξις. Die Polemik gegen Nörgler des Dionysios, die mit dem Anfang der Metaphysik zu Felde zieht (732,33: ἀγνοοῦντες ὅτι πάντα τοῦ εἶναι [l. εἰδέναι] ἐφίεται), sicht byzantinisch aus.

nun setzte er sich mit Platon über das Wesen der Dichtkunst und die auf dem Grenzrain zwischen Poesie und Prosa liegenden Gebiete auseinander. Besondere Rücksicht scheint er dabei, wie natürlich, auf die philosophische Poesie (Lehrgedicht, Sokratischer Dialog) genommen zu haben. Und hierbei hat er nachweislich wieder mit Empedokles exemplificirt und Vorzüge und Schwächen dieser Dichtungsgattung an seiner Poesie ausführlich abgewogen (fr. 70 ff. Rose 1886). Er lobte seine Homerische Imitation und poetische Phrasirung bereitwillig, um dann um so schärfer auf die Mängel des Didaktikers hinzuweisen und an ihm, dem offenbar begabtesten Dichterphilosophen, die Zwitterhaftigkeit der ganzen Gattung darzuthun. Aber die Sache hat auch eine Kehrseite, die in jenem Dialoge offenbar auch verhandelt wurde. Wenn Empedokles kein Dichter, so ist Homer umgekehrt kein Philosoph. Damit ist sowohl der allegorischen Verdrehung des Antisthenes wie der rigorosen Verwerfung der Platonischen Republik der Boden entzogen. Aristoteles hochbedeutende Ansicht, die uns freilich heute fast trivial erscheint, hat in der alexandrinischen Epoche nur auf wenige hervorragende Geister Einfluss ausgeübt. Auch die Römer haben der peripatetischen Theorie, von der sie gehört (Cic. Orator 20,67; Horaz S. I 4,39. A. P. 409), praktisch keine Folge gegeben. Ihre Poeten haben vielmehr von Ennius an das *utile cum dulci* als die Aufgabe der Poesie betrachtet, so dass einer ihrer wirklichen Dichter sein Talent in einem philosophischen Stoffe vergeudete. Bei uns hat Lessing, der die aristotelische Poetik wieder lebendig gemacht hat, die Gottsched'sche Anschauung von Poesie vernichtet und zugleich die Didaktik, die zu seiner Zeit noch blühte, zum Absterben gebracht. Seitdem er einer Preisaufgabe der Berliner Akademie die höhnende Frage „Pope ein Metaphysiker?“ entgegengestellt und die Grenzlinie zwischen Dichten und Denken regulirt hat, ist das philosophische Epos tot. Um so merkwürdiger ist bei uns diese anhaltende Begeisterung für Parmenides. Dass seine Verse oft holprig, seine Prosodie ungewöhnlich, der dichterische Ausdruck nicht selten ungeschickt und streckenweit lediglich Prosa der dürrsten Art ist, dass die paar poetischen Metaphern durch Wiederholung zu Tode gehetzt werden, dass die Personification conventionell und unlebendig ist, wer will das leugnen? Ist es doch einem Verse begegnet geradezu als Prosa betrachtet und ausgeworfen zu werden. Aber das alles tritt in den Schatten vor der gewaltigen Conception des Proömiums. Die grandiose Himmelfahrt, mit der unser Dichter sich und uns in den Aether der

reinen Vernunft erhebt, hat ihre Wirkung nie verfehlt. Im Beginne finden wir das Gespann bereits in vollem Lauf. Sonnenjungfrauen lenken die feurigen Rosse. Schneller und schneller streben sie die Bahn empor. Endlich halten sie vor dem Thor, das Nacht und Licht scheidet. Dike, die Thürhüterin, schliesst auf. So fahren sie in den Palast der Göttin, die den Dichter huldreich empfängt und die ihm die Offenbarung gibt, deren Mitteilung den Inhalt des Gedichtes ausmacht. Dieser Wurf verrät kühne Linienführung, aber die Ausführung ist der dichterischen Anschaulichkeit bar. Der Anfang ist, obgleich uns hier gewiss nichts verloren gegangen, abrupt. Wir vermissen jede Andeutung, dass der Dichter noch im Dunkel der Erde fährt. Das erschliessen wir mühsam aus dem Späteren. Wir hören von einem Dämon. Gott oder Göttin bleibt unentschieden. Dass es eine Göttin ist, dürfen wir wiederum erst aus dem Weiteren unsicher erraten. Kein Symbol, kein Beiwort verrät die Natur dieses Dämons. Ebensowenig wird uns der Weg zur Göttin anschaulich geschildert. Wir hören nicht einmal, ob es hinab oder hinauf geht. Und doch sind dem Dichter die Anforderungen des epischen Stils nicht unbekannt. Denn das Knirschen der glühenden Wagenachse und die Tischlerarbeit des himmlischen Thores, das mit den neuesten Verbesserungen der Technik (Drehpfosten mit Dorn, Schloss mit Fallstift) ausgestattet ist, wird mit einer banausischen Peinlichkeit geschildert, die zu der Wichtigkeit der Gegenstände in keinem rechten Verhältnis steht. Allein man sieht doch aus diesen Proben, der Dichter könnte etwas farbiger und plastischer gestalten, wenn er nur wollte. Warum also will er nicht? Warum huschen die vornehmsten Personen seiner Allegorie wie in Ossian'schen Nebel gehüllt vorüber, so dass sie des Hörers Ohr nicht festhält, sein Auge keine feste Vorstellung fasst, und alte wie neue Erklärer starke Verwirrung angerichtet haben? Ist es etwa der Visionsstil, der die grellen Farben nicht verträgt, der die gemeine Deutlichkeit der Dinge hasst? Die Alten kennen diesen Stil, wie Stesichoros und die Tragiker zeigen. Aber wenn Parmenides das wollte, so musste der deckende Schleier über die ganze Scene gleichmässig gebreitet werden. Jetzt tritt das Gleichgiltige, Weltliche scharf bis ins Kleine hinein beleuchtet hervor: das Ueberweltliche, Wesentliche, Wirkliche huscht im fahlen Dämmer gespensterhaft vorbei. Wenn ich nicht irre, hängt die Farblosigkeit des Gemäldes wenigstens teilweile mit der philosophischen Tendenz seines Systems zusammen. Bei Xenophanes, der mit Recht als sein Vorgänger im Dichten und Denken betrachtet wird, ist Gottheit und

Welt eins, das Theologische herrscht in seinem etwas engen Pantheismus sogar vor. Bei Parmenides fällt mit der irdischen Welt, deren Wirklichkeit er leugnet, auch das transcendente Gegenstück die Gottheit fort. Es ist doch offenbar Absicht, dass er in seiner ermüdend vorgetragenen Charakteristik des All-Einen den Namen Gottes vermeidet. Er fürchtete durch Einmischung des den Menschen nie rein fassbaren Gottesbegriffes die hehre Majestät seines ewigen 'Eóν zu gefährden. Daher wol auch die bei einem Hellenen unbegreifliche Schemenhaftigkeit seiner göttlichen Gestalten. Er gleicht eher dem nordischen Grübler, der speculirt und rings umher liegt schöne grüne Weide. Und gerade dass die ihn beherrschende starre Abstraction ihn so gründlich von der poetischen Weide abhalten konnte, beweist, dass er kein Poet war. Denn bei wirklichem Dichterberufe schlägt das innere Feuer durch alle Hüllen der Tendenz siegreich durch, wie denn Lukrez gerade da am hinreissendsten wirkt, wo er an seinem System zum Verräter wird, in der Epiphanie der Venus und der Magna mater. Wie anschaulich ist nun erst bei Dante das Uebersinnliche in die Sphäre der Sinnlichkeit gerückt, so dass von jeher der Stift der Maler zu wetteifernder Darstellung sich aufgefordert fühlte! Wenn es nun wahr ist, was sich aus dem ganzen Gedichte des Parmenides ergibt, dass hier die staunenswürdige Energie der Abstraction und die Schärfe der Logik keineswegs mit einer ebenso starken und beweglichen Phantasie gepaart ist, so steigt ein leiser Zweifel auf, ob jene in der Idee wirklich grossartige Erfindung der Himmelfahrt auf eigenem Boden gewachsen ist.

Es wäre reizvoll die Geschichte der poetischen Vision durch die Weltlitteratur zu verfolgen, von der Hadesfahrt des thesprotischen Odysseus und der babylonischen Ištar bis zu Dantes Komödie und Hanneles Himmelfahrt[1]. Es wäre wichtig, damit zu verbinden, was die religiöse Phantasie der Urvölker in überraschend ähnlicher Weise ersonnen. Aber das würde die Kräfte des Verfassers und die Grenzen dieser Abhandlung übersteigen. Nicht einmal die griechische Entwickelung kann ich vollständig vorzulegen beabsichtigen von Homer an bis zu Timarion. Ich will vielmehr nur über die nächsten Vorgänger des Parme-

---

[1] Schätzbare Beiträge liefern D'Ancona *I precursori di Dante* (Firenze 1874) u. C. Fritsche *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrh.* (Vollmöllers Rom. Forschungen II 247 III 337). Für das Alterthum vgl. Rohdes *Roman* 260 u. *Psyche* 381ff., Dieterichs *Nekyia* 128ff., Ettigs *Acheruntica.*

nides flüchtigen Ueberblick geben. Freilich darf, wer die Originalität des Dichters richtig abschätzen will, nicht vergessen, dass abgesehen von den allzudürftigen Resten des Xenophanes, der in erster Linie die Anregung zum System und zur dichterischen Einkleidung dieses Systems dem Parmenides gegeben hat, alles was sonst zwischen ihm und dem alten Epos Homers und Hesiods liegt, also die gesammte Poesie des 7. und 6. Jahrhunderts für uns bis auf geringe Bruchstücke verloren ist. Homer ist natürlich der nie versiegende Brunnen, aus dem alle hellenische Dichtung schöpft. Aber ein näheres Verhältnis zu ihm hat keiner der beiden Eleaten; Xenophanes schon darum nicht, weil er die epische Mythologie in seinen Sillen als unsittlich gebrandmarkt hatte. So ist in seinen Versen eher ein absichtliches Vermeiden und Abbiegen von dem homerischen Geleise zu beobachten. Auch bei Parmenides sind die nicht gerade seltenen Spuren von Imitation nirgends auffallend und jedenfalls viel geringer als selbst in der Elegie; es tritt eher ein Streben nach Variation des überkommenen Formelschatzes hervor.

Auffallender ist die Hesiodnachahmung und gewiss nicht unbewusst. Die schlichtere Kunst der klassischen wie namentlich auch der alexandrinischen Didaktik fühlte sich dem alten biederen Bauer aus Askra, der mit seiner kosmogonischen Speculation gleichsam die Philosophie eröffnet hatte, ganz besonders vertraut. Mit dem heroischen Epos wetteifern konnten und wollten sie nicht. Aber der biedere Ton und die sorglose Fügung der Helikonischen Muse musste auch geringerer Begabung erreichbar scheinen. Die Einzelheiten dieser Imitation habe ich im Commentar angemerkt. Ich will hier nur auf die Einführung des kosmogonischen Eros verweisen und auf die Reihe hohler Personificationen: *Bellum*, *Discordia*, *Cupiditas* (Cic. d. nat. d. 1, 11, 28), welche die kosmogonische und philosophische Dichtung treulichst ihrem Vorbilde nachgebildet hat. Verse wie ʽΥσμίνας τε Φόνους τε Μάχας τ' Ἀνδροκτασίας τε (Theog. 228 ff.) sind für diese Katalogpoesie vorbildlich geworden. Aber nicht nur im zweiten Teile seines Gedichtes, wo er ein Spiegelbild der bisherigen δόξαι geben will, auch in dem ersten, wo er das Wort der Wahrheit verkündet, wandelt er Schritt für Schritt auf den Bahnen Hesiods. Die ganze Zweiteilung seines Gedichtes in Ἀλήθεια und Δόξα, beides Offenbarungen der himmlischen Göttin, hat ihre Entsprechung in der Anrede der Helikonischen Musen an den begnadeten Schafhirten:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

Auch die doppelte Strasse der Wahrheit und der Irrung, die jener Zweiteilung entspricht, ist in der berühmten Stelle der Werke (287) vorgebildet, wo er der kurzen Strasse der Schlechtigkeit die lange und steile, die zur ἀρετή führt, in den unendlich oft variirten[1] Versen gegenüberstellt.

Ganz besonders wichtig wäre für unsere Frage die orphische Dichtung, die in dem Jahrhundert vor Parmenides in üppiger Fülle emporgeschossen ist, wenn sie vollständig und authentisch uns überliefert wäre. Leider ist der alten Orphik so wenig und dies wenige ist so wenig zuverlässig, dass für unsere Vergleichung nicht allzuviel abfällt.[2] Kern hat (de theogoniis S. 52) diese Untersuchung begonnen und später (Archiv f. G. d. Phil. III 173) fortgesetzt ohne viel sicheren Ertrag. Die Δίκη πολύποινος (1, 14) mag daher stammen. Dagegen die δώματα Νυκτός, denen die Sonnenjungfrauen entfliehen (1, 9), haben nur eine entfernte Aehnlichkeit mit der Grotte (ἄντρον) der Νύξ, vor der Adrasteia mit ehernen Keulen auf Becken schlägt, damit die Völker des Gesetzes Stimme vernehmen. Vielmehr hat Parmenides auch hier Hesiod vor Augen (Th. 744): Νυκτὸς δ' ἐρεβεννῆς οἰκία δεινὰ ἕστηκεν νεφέλῃς κεκαλυμμένα κυανέῃσι. Auch die weiteren Ausführungen Kerns sind nicht beweisend. Selbst die Vorstellung von der Gottheit, welche die Seelen abwechselnd ins Sichtbare und Unsichtbare geleitet (Simpl. 39, 20 s. zu fr. 13), ist in der kurzen Fassung des Excerptes nicht ohne weiteres auf Orphisches zurückzuführen. Denn Parmenides hat ja auch pythagoreischen Einfluss nach sicherer Ueberlieferung erfahren. Einige Termini klingen an Orphiker an, so εὐαγής (s. z. 10, 2) und στεφάνη, der sonderbare Ausdruck für Gestirnring, Gestirnsphäre, der in der ebenso eigentümlichen Verwendung von στέφανος in der Orphischen Goldplatte von Corigliano (I. G. S. E. I. 641, 5 κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο (Wiedergeburt), ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι und in den Orphischen Argonautica 761 αὐτίκα οἱ στέφανος καὶ τεῖχος ἐρυμνὸν Αἰήτεω κατέφαινε καὶ ἄλσεα wiederkehrt. Im allgemeinen ist der Einfluss der orphischen Litteratur nur der für uns fassbarste; in Wirklichkeit müssen

---

[1] S. Dieterich Nekyia 193.

[2] Vielleicht geht auf Orphisches manches zurück, was in der späteren Visionslitteratur an Parmenides erinnert. So im Henochbuch, das auf die Visionen der Folgezeit grossen Einfluss ausgeübt hat, der Feuerkranz um die Krystall-Mauer des Himmels (Dillmann B. Sitz. 1892, 1085,7).

im sechsten Jahrhundert eine ganze Reihe von Parallelströmungen angenommen werden, die in der religiös-philosophischen Tendenz mehr oder weniger eng sich mit jener berühren. Die Keime dieser Mystik sind viel älter, sie reichen in die Uranfänge der Nation und schlummern unter der Decke auch des heroischen Epos, in dem sie um so deutlicher hervortreten, je jünger die Schichten sind; ganz unverkennbar treten sie in der Bauernepik Hesiods hervor und um die Mitte des 6. Jahrh. hat der Pessimismus dieser Reformation sogar Eingang in den Rationalismus der ionischen Philosophie gefunden. Wieder eine Generation später dringt die neue Lehre in die Colonien des Westens und durchsetzt die dort weiter entwickelte ionische Wissenschaft völlig. Pythagoras ist nur einer der vielen Propheten, welche damals Sündenfall und Sündenvergebung, Wanderung und Unsterblichkeit der Seele neben Kosmologie und Anthropologie in mehr oder minder geschlossenen Conventikeln lehrten. Noch grösser muss natürlich die Zahl der minder wissenschaftlichen Reformer, Propheten und Katharten gewesen sein. Diese ganze plötzlich hochaufwallende religiöse Bewegung, die wie eine Influenz den Osten und Wesen gleichzeitig ergreift und deren Apostel hin und her eilen, um Unteritalien und Athen, die beiden Centren der Reformation in beständiger Verbindung zu erhalten, hat den kühnen Gedanken zu verwirklichen gesucht, vermittelst der Mysterienorganisation, die freilich an sich älter ist, aber damals mit der Erneuerung des ganzen religiösen Denkens sich wunderbar kräftigte und ausdehnte, zunächst grosse Orden und schliesslich Kirchen in unserm Sinne zu gründen. Das Wagnis ist mislungen aus verschiednen Gründen, hauptsächlich weil das Aufklärertum der Sophistik dazwischen trat und die Mystik vernichtete, sodann weil dies Prophetentum seine Macht in den Dienst der unterliegenden politischen Partei gestellt hatte. Die Aristokratie Grossgriechenlands wurde im fünften, die Tyrannis in Athen, mit der die Leute um Onomakritos fielen, schon früher weggefegt. Die Demokratie konnte mit dem nur auf autoritativer Basis denkbaren Kirchentum nicht pactiren. Aber geistig hat die Reformation weiter gewirkt, zunächst auf die grossen Dichter des fünften Jahrhunderts, dann auf die grossen Philosophen des vierten. Und Plato hat sogar versucht, den Gedanken des Kirchenstaates durch Verschmelzung des orphisch-pythagoreischen Wesens mit der sokratischen Wissenschaft und zwar wiederum durch Anlehnung an die westliche Aristokratie (Archytas) und Tyrannis (Dionysios) durchzuführen. Auch dies ist wieder gescheitert, aber der Samen dieser geistigen Bewegung

vom 6. bis 4. Jahrhundert ist nicht verloren, sondern zum wichtigsten Fermente der christlichen Kirche geworden. Leider ist von den Persönlichkeiten, welche diese Reform angebahnt und verbreitet haben, wenig bekannt. Selbst hervorragende Männer, deren Wirkung wir aus den Stimmen der Zeitgenossen und vor allem aus dem Nachhall der Folgezeit ermessen, wie Pythagoras, sind für uns historisch fast unfassbar. Noch weniger die älteren, wie jene hochbegabten Leiter des delphischen Orakels, das vom 8. bis 6. Jahrh. den allerwichtigsten Einfluss auf Religion und Sitte, politische und sociale Verhältnisse Griechenlands und der Nachbarländer ausgeübt hat, ein Einfluss, der teilweise wenigstens mit den Reformideen der Mystiker sich berührt. Die Thaten, die uns sonst von gottbegeisterten Propheten und Wunderthätern jener Epoche überliefert werden, sind meistens durch drei bis vier Schichten umbildender Dichtung gegangen. Wir haben da zuerst die unmittelbar an das Wirken der Gottesmänner anknüpfende naive Legende, dann die um die Wende des 6. Jahrh. erfolgende dichterische, oft tendenziös gefärbte Fassung, etwas später um die Mitte des nächsten Jahrh. die ionische Prosa-Novelle und endlich im vierten den ionischen populär-philosophischen Roman.

Trotz dieser vielfachen Verarbeitung sind einige dieser merkwürdigen Prophetengestalten in neuerer Zeit doch etwas deutlicher für uns aus dem mystischen Zwielicht hervorgetreten. So erscheint Epimenides, von dem u. A. Theopomp in seiner Galerie der Wundermänner berichtete, historisch betrachtet als berühmter Katharte um die Wende des 7. Jahrhunderts. Hundert Jahre später gibt es unter seinem Namen eine Reihe von Dichtungen: Orakel, Katharmen, Theologien, die höchst wahrscheinlich Onomakritos unter Benutzung von volkstümlichen Erzählungen und älteren Vorlagen zu höchst profanen Zwecken zusammengestellt hatte (Sitzungsb. d. Berl. Ak. 1891, 393. Maass Aratea 343). In diesen Epimenidea erscheint wie in der orphischen Rhapsodie, die ebenfalls mit Fug auf Onomakritos' Kreis zurückgeführt wird, der Name des Musaios (Kern de Orphei etc. theogoniis 75 Buresch Klaros 117,4 vgl. die viel späteren Orphica Krateres, Ephemerides, Argonautica). Da nun die Gedichte, die von Musaios umliefen, sicher nach der Mitte des 6. Jahrh. verfasst sind, da sie die Telegonie und Melampodie wörtlich ausschreiben (während Klemens Strom. VI 25. 26 p. 751 P. die Sache selbstverständlich umdreht), so liegt wol der bekannte Fälscherkniff vor, diese Truglitteratur durch gegenseitige Beziehung inniger unter einander zu verketten und

so glaubwürdiger zu machen. So mag es denn mit den meisten Dichtungen, die auf den Seher Musaios zurückgeführt wurden, ähnlich stehen wie mit denen, die Paus. I 22,7 direct auf Onamakritos bezieht, obwohl er dafür wol nur den Anhalt an Herodot 7,6 hat, der ihm die bekannte Verfälschung der Orakel der Musaios schuld gibt[1]. Alle diese auf alte Prophetennamen gefälschten Werke sind nun für unsere Frage von der grössten Wichtigkeit, da sie sowohl als selbständige Erzeugnisse wie als Imitation verloren gegangner Litteratur jener Zeit einen unmittelbaren Einblick in die geistigen und künstlerischen Bestrebungen jener Mystiker gewähren.

Wir wissen, wie ein Gedicht, das den Titel Καθαρμοί trug, etwa ausgesehen haben muss, da uns von Empedokles' gleichnamigem Poem zahlreiche Bruchstücke erhalten sind. Es sind Offenbarungen eines Propheten, der des Gottes voll durch die Welt zieht und den bedrängten Sterblichen leibliche und geistige Rettung gewährt. Den Weg dazu bahnt die strenge Befolgung der Ritualvorschriften: die Askese ist es, welche den Anhängern des Ordens den Himmel öffnet. Es sind das orphische Gedanken bei Empedokles, der doch nur ein später Epigone der wahren Propheten ist. Echter also muss das Orphische sich noch in den Katharmen des Epimenides ausgesprochen haben, womit die geringen Ueberbleibsel dieses Buches stimmen (s. Sitzungsb. a. O. 395 ff.). In unserem Zusammenhange interessirt vor allem die poetische Einkleidung dieser Offenbarung. Der Held erzählt nemlich, wie er sich in der Grotte des Idäischen Zeus zur Incubation hingelegt und dort einen scheinbar Jahre und Jahre dauernden Traum erlebt habe. Was er währenddessen im Himmel erlebt, wie er mit den Göttern verkehrt und was diese ihm verkündet, bildete offenbar den Hauptinhalt des Gedichtes.

Wir haben also was die Form betrifft eine Icherzählung vor uns, die wie bei den Nekyien durch den Zwang der Conception geboten ist und so auch in der Himmelfahrt des Parmenides wiederkehrt. Wir haben ferner dem Inhalte nach eine Apokalypse, welche an die bescheidenen Ansätze des Hesiod'schen Proömiums anknüpft, aber die schamanistische Entrückung, der Zeit entsprechend, in viel stärkerer Ausbildung zeigt. Der Grundgedanke des Schamanismus, wie er heute noch bei vielen mongolischen Stämmen ausgeübt wird, ist, dass die aus

---

[1]) Die Beziehung der Katasterismen des Epimenides zu Musaios ist mir nicht klar.

dem Jenseits citirten Geister der Vorfahren von dem Zauberer Besitz ergreifen[1], wodurch er befähigt wird der Welt entrückt und entweder in den Himmel oder die Hölle versetzt zu werden.[2] Bei den Geistern und Göttern dieser Reiche holt er sich dann die Offenbarung der Dinge, welche die Menschen von ihm zu wissen wünschen. (S. die klassische Schilderung bei Radloff *Aus Sibirien* II 3ff.)

Als ein solcher Schamane erscheint z. B. Aithalides, der von Hermes die Gabe erhielt, dass seine Seele über wie unter der Erde verkehren konnte, von dem Pherekydes a. E. des 6. Jahrh. zuerst berichtet hatte (fr. 9 Kern S. 89). Als Schamane erscheint auch der Epimenides der Καθαρμοί. Er erinnert zunächst daran, dass der Geist des Aiakos (Sitzungsber. a. O. 396[1]) in ihn gefahren sei, dann fühlt er sich durch diese Kraft gestärkt zum Himmel emporgetragen, wie auch in einem von demselben Verfasser gedichteten Werke Musaios, der Sohn der Mondes, durch die Luft flog. (Paus. I 22,7). Unter den Göttern nun, welche der dürftige Bericht darüber aufgezählt, erscheint neben den Hauptgottheiten Ἀλήθεια und Δίκη. Ist es nun nicht klar, dass die freilich stark abgeblasste Rolle, welche Ἀλήθεια und Δίκη in der Poesie des Parmenides spielen, ein Nachklang dieser Epimenideslitteratur ist? Ja die ganze Conception dieser Himmelfahrt gewinnt ihre volle Gegenständlichkeit und Bedeutung erst dann, wenn man sie im Spiegel dieser apokalyptischen Litteratur

[1] Danach ist die bei Herakleides erscheinende und von diesem wohl nach alten Mustern zusammengestellte Κατάβασις εἰς Ἅιδου des Pythagoras zu beurtheilen, in der dieser seine Ahnen bis zum Trojanischen Krieg zurückverfolgt. Rohde hat seltsamer Weise den animistischen Zusammenhang, dem er sonst gern nachgeht, hier nicht gesehen und darum sogar weniger richtig wie früher über diese Metempsychosen geurtheilt (Psyche 454. 461). Ich halte an meiner Auffassung (Archiv f. G. d. Ph. 3,469) fest. Dass die Schrift so wie sie dem Alterthum vorlag (Hieronymos nennt sie zuerst nach Herakleides) nicht ins 6. Jahrh. reichen kann, beweist wol, dass darin die eschatologischen Ideen der Mystik mit denen des Rationalismus (Strafe des Homer und Hesiod) zusammengespannt sind. Pythagoras und Xenophanes sind Feinde. Die Verbindung ihrer Ideen scheint auf den Platonismus des Verf. hinzudeuten, der die entsprechende Doppel-Tendenz der Republik unter Benutzung alter Vorbilder zu der erbaulichen Vision des Pythagoras ausgearbeitet hat. So verfährt Herakleides auch sonst, was wegen Ettigs (Acheruntica 290) und Dieterichs (Nekyia 129[3]) Zweifel beiläufig bemerkt sein mag. Der letzte Ausläufer des Seelenwanderungsmotives ist das zunächst durch Kallimachos (Aitia Prooem.) angeregte Proömium der Annalen des Ennius.

[2] Die Ahnengeister spielen also, wie in der antiken Religion die Dämonen und Genien, in der christlichen die Heiligen, die Stelle von Vermittlern zwischen den Göttern und Menschen.

betrachtet. Schon jetzt dürfen wir also behaupten, der grosse Wurf der Seelenverzückung und -Entrückung gehört nicht dem eleatischen Rationalismus, sondern dem orphischen Mysticismus an.

Die Entstehung dieser Pseudepimenidea des Onomakritos müssen wir nach Attika verlegen, aber wir dürfen nicht vergessen, dass diese Mystik ihren fruchtbarsten Boden in Grossgriechenland und Sicilien fand. Die meisten Orphiker, von denen wir Kunde — leider allzuschwache — haben, scheinen aus Unteritalien und Sicilien zu stammen. Im Westen hat der unglaubliche Aufschwung der Colonien, der eine stark materielle Richtung begünstigte, zugleich nach dem Gesetze der Polarität auch den Idealismus in seinen potenzirtesten Formen, Temperanz und Spiritismus, gepflegt und entwickelt. Die Italiotischen und Syrakusischen Tafelfreuden (7. Plat. Br. 326B) haben ihr Gegenstück im pythagoreischen und empedokleischen Vegetarianismus. Auch die glänzende Entwickelung der knidischen Diät-Medizin auf italischem (später sicilischem) Boden hängt wol damit zusammen. Wir müssen uns diese Gegensätze dort so schroff entwickelt denken wie im heutigen Nordamerica, dessen Cultur ähnlich erwachsen ist. Es ist nun interessant zu sehen, wie um die Wende des 6. Jahrh. dieser Geist auch in den üppig emporgeschossenen Pflanzstädten Siciliens sich entwickelt, wie neben den *Siculae dapes,* welche dort zur Erfindung des Kochbuches geführt haben, die geistigen Interessen der Wissenschaft und Kunst und daneben die stille Pflanze der Mystik und Temperanz gepflegt wurde. Solches können wir zufällig in Akragas verfolgen (Pindar Ol. II an Theron, Empedokles), ähnliches ging gewis auch in Syrakus vor. So erscheint in der grossen Liste der hellenischen Propheten bei Klemens Strom. I 399P ein Syrakusaner Hermotimos, von dessen Himmelfahrt Herakleides Pontikos erzählt hatte. (Daraus Proclus in R. P. p. 19 Pitra [Spic. Sol. V] und Varro Menipp. fr. 560 Büch.). Ich nehme an, der Romantiker hat diesen Stoff nicht erfunden, sondern einer alten Apokalypse mit Arabesken nacherzählt. Auf der Jagd, so erzählt er, hatte sich Hermotimos einst verirrt; er war von seinen Waidgesellen abgekommen und in eine wüste Einöde geraten. Dort sah er um die heisse Mittagsstunde, wann die Geister der Unterwelt erscheinen[1],

---

[1] S. Rohde Ps. 372A. Ettig Acherunt. 382. Der Grund ist, dass die Epiphanien in der Siesta sich einstellen. Vgl. Geibels „Mittagszauber“ Werke 3,237 und das leicht parodische Lied Walters v. d. Vogelweide 94 Lachm. Das Motiv der Verirrung beim Jagen in der Höllen-Vision des Hugo von Brandenburg bei Villani Historie Fior. IV 2.

die Epiphanie Plutons und der Persephone. Ein helles Licht umfloss die göttlichen Gestalten, und durch das Licht hindurch sah er die ganze Wahrheit über das Schicksal der Seelen nach dem Tode in wahrhaftigen Bildern (πᾶσαν τὴν περὶ ψυχῶν ἀλήθειαν ἐν αὐτόπτοις θεάμασιν). Hiernach sollte man annehmen hatte er eine Vision der Unterwelt. Doch führt ein anderes Fragment auch in den Himmel.[1] Er erblickte nemlich dort drei Strassen und drei Thore, die an verschiedenen Stellen des Zodiakos in den Himmel führten. Leider erfahren wir von dieser himmlischen Vision nichts, so gern wir wegen des Parmenideischen Himmelsthores etwas genaueres wissen möchten.

Der Traum spielt in den Götter-Epiphanien der Hellenen eine grosse Rolle und hat in den an vielen Orten seit alter Zeit bewahrten oder neugegründeten Traumorakeln eine besondere, rituelle Ausbildung erhalten. Am meisten Berührung mit der geschilderten Traumverzückung bietet das berühmte Orakel des Trophonios bei Lebadeia, wo der in die grausige Höhle Hinabfahrende, nachdem er dem chthonischen „Nährgotte" wie Odysseus[2] sein Blutopfer dargebracht hatte, erwartete in der Unterwelt von dem Fürsten der Hölle persönlich empfangen zu werden. Ans Tageslicht nach Schrecken, die das Lachen auf Lebenszeit verscheuchten, emporgestiegen, durfte er berichten, was er drunten geschaut und erlebt als ein ὑποφήτης αὐτάγγελος, wie Maximus Tyrius sagt (d. 26). Der Höhepunkt dieser wie aller Mysterien war das συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ (Maximus a. O.), worin ja auch der Mittelpunkt der Parmenideischen Himmelfahrt liegt.

Das Orakel des Trophonios gab dem Spotte der attischen Komödie Anlass zu manchen Scherzen. So hat Kratinos, der die Mystiker wie die Freidenker in gleicher Weise aufs Korn nahm, diese Schwindelei im Trophonios ausführlich gegeisselt. Man versteht, warum er in diesem

---

[1] Serv. in Georg. I 34 (Ettig *Acher.* 347).

[2] Mit Teiresias stellt Strabo XVI 672 den Amphiaraos, Trophonios, Orpheus, Musaios u. A. zusammen. Pausanias I 17, 5 denkt bei der Totenbeschwörung an das νεκυομαντεῖον am Acheron im Thesproterland (Herod. V 92), was der Wahrheit im tieferen Sinne nahe kommt. S. Müller Prol. 363. Maximus Tyrus erinnert an das ähnliche am Avernersee: ἐνταῦθα ὁ δεόμενος, ἀφικόμενος, εὐξάμενος, ἐντεμὼν σφάγια, χεάμενος χοὰς ἀνεκαλεῖτο ψυχὴν ὁτουδὴ τῶν πατέρων ἢ φίλων καὶ αὐτῷ ἀπήντα εἴδωλον ἀμυδρὸν μὲν καὶ ἰδεῖν ἀμφισβητήσιμον, φθεγκτικὸν δὲ καὶ μαντικὸν καὶ συγγενόμενον ὑπὲρ ὧν ἐδεῖτο ἀπηλλάττετο. Auch hier ist das schamanistische Element, das auf altbewahrtem Ahnencult beruht, unverkennbar. In der Odyssee sind nur noch Rudimente übrig geblieben.

Stücke des alten Phormion gedachte (223 K.), wenn mau die wundersamen Erlebnisse dieses krotoniatischen Feldherrn erfährt, wie sie Meineke meisterhaft aus der zersplitterten Ueberlieferung zusammengesetzt hat (Comici II 1227 ff.). Phormion kommandirt seine Landsleute in der gewaltigen Schlacht an der Sagra, die kurz vor der Ankunft des Pythagoras in Kroton angesetzt wird. Alles was von dieser Schlacht berichtet wird, trägt den Charakter der Sage. ἀληθέστερα τῶν ἐπὶ Σάγρᾳ war daher ein verbreitetes Wort, zu dem eben Kratinos im Trophonios Veranlassung gegeben zu haben scheint (442 K.). Eine Myriade Lokrer errang den Sieg gegen die dreizehnfache Uebermacht Krotons. Aber auf jener Seite kämpften die Dioskuren, welche auf den Rat der Spartaner die Lokrer als Kampfgenossen geladen hatten. Phormion selbst wurde in der Schlacht von den göttlichen Helfern verwundet. Als die gottgeschlagene Wunde nicht heilen wollte, so berichtet Theopomp (Suidas Φορμίων), riet ihm das Orakel nach Sparta zu ziehen. Wer ihn zuerst einlade, werde ihn heilen. Als er zu Wagen in Sparta einfuhr, bat ihn ein Jüngling zu Tisch und heilte ihn dann mit dem Schabsel seiner Lanze. Als sie vom Mahle aufstanden, war ihm, als ob er seinen Wagen bestiege. Aber er griff statt dessen an den Thürgriff seines Hauses in Kroton. So Theopomp, der offenbar aus einer epischen Darstellung diese Dinge berichtet, in der die Traumentrückung in lebendig realistischer Weise berichtet war. Das Durcheinander von Vision und Wirklichkeit wirkt selbst in dem dürftigen Auszuge noch frappirend und gemahnt an die krassen Effecte der modernsten Himmelfahrt. Die Phormionepisode dieses Gedichtes ist offenbar nach dem berühmten ὁ τρώσας ἰάσεται des Telephos gearbeitet. Es gibt aber auch eine Dublette über den krotoniatischen Feldherrn Leonymos (Paus. III 19, 12). Dies beweist, was ich zu Anfang dieser Auseinandersetzung betont habe, dass der epischen Sage die Volksphantasie vorgearbeitet hatte. Denn so lange die Namen nicht im Liede fixirt sind, schweift die Dichtung des Volkes hin und her. Natürlich ist auch das Lied vom tapferen Leonymos, den diesmal nicht Kastor, sondern Aiax Oileus Sohn verwundete, episch gefasst und mit einer Vision ausgestattet. Nur spielt die Scene auf Achilles weisser Insel, die man später an der Donaumündung lokalisirte, und der Held schildert im Ton der Nekyia die Helden, die er dort getroffen, darunter Aiax τὸν τρώσαντα καὶ ἰασάμενον. Vielleicht gehört auch diese Erzählung noch in die Zeit der Mystik, obgleich die Composition lange nicht so originell ist wie die Phormionerzählung, für die wir durch Kratinos einen

festen Anhalt haben. Auch klingt die litterarische Reminiscenz am Schluss (Gruss an Stesichoros) doch recht modern und erinnert an gewisse Spässe Lukians. Dieselbe Erzählung mit der wol alexandrinischen Namensvariante Αὐτολέων, was ja dasselbe besagt wie Λεώνυμος, bei Conon c. 18, dessen Bericht nicht vermittelst des beliebten ‚mythologischen Handbuches mit Varianten' mit Pausanias zusammengebracht werden darf. Lassen wir also diese Varianten bei Seite und halten uns an die Phormionlegende. Was Theopomp von ihr noch weiter berichtet, der Held sei bei Gelegenheit der Theoxenien zu Battos von Kyrene geladen worden und beim Aufstehen vom Mahle habe er einen Silphionstengel in der Hand gehabt, ist die Wiederholung des Visionsmotives der lakonischen Wagenfahrt, und die Pflanze als Beweis der Wirklichkeit ist ebenfalls ein vielbenutztes argumentum ad hominem, das sich auch der Dichter des Hannele nicht hat entgehen lassen. Meineke denkt bei dieser kyrenäischen Version an Battos II, den er mit dem Dichter, der nach Klemens I S. 399P. die ‚Mantik des Mopsos' verfasst haben soll, identificirt. So historisch ist die Sache wol nicht. Vielmehr gilt Battos als Stifter des berühmten Dioskurencultes in Kyrene (Schol. zu Pindar P. 5,10), natürlich der erste, auf den auch das Sprichwort Βάττου σίλφιον zu beziehen ist. Denn er ist der typische Repräsentant des Landes. Die Berühmtheit des Cultes wie der Pflanze reicht weit über das Land hinaus und konnte einem Dichter jener Zeit genügenden Anlass zu jener Fiction geben, wenn er sonst jenes Cultes gedenken wollte; worüber wir aus dem ärmlichen Referate nichts wissen. Doch will ich durchaus nicht in Abrede stellen, dass die ganze Phormionepopöe in Kyrene entstanden sein kann, wo das letzte homerische Epos gedichtet wurde und wo auch die mit Onomakritos wetteifernde politische Orakelfälscherei noch im fünften Jahrhundert in Blüte stand. Denn das letzte der von Herodot erwähnten kyrenäischen Orakel IV 163 muss dort in demokratischen Kreisen nach oder kurz vor dem Sturze der Dynastie gemacht sein ($\pm$ 460). Da Herodot ziemlich genau paraphrasirt, so lässt sich der ursprüngliche Wortlaut einigermassen wiedergewinnen:

τέσσερας ἐς Βάττους καὶ τέσσερας Ἀρκεσιλάους,
ὀκτὼ δὴ γενεάς, Φοῖβος διδοῖ ὔμμι ἀνάσσειν·
μηδὲ πλέον πειρᾶν, ἀλλ' ἥσυχος ἧσο κατελθών.
εἰ δὲ τότ' ἀμφορέων πλείην εὕροιο κάμινον,
μή σφ' ἐξοπτήσῃς, ἀλλ' ἆψ ἀπόπεμπε κατ' οὖρον·

εἰ δ' ἐξοπτήσῃς, ἀλέειν' ἀμφίρρυτον οἶαν·
εἰ δὲ μή, αὐτὸς ὀλῇ ταῦρός θ' ἅμα καλλιστεύων.

Mag nun das Epos von der Sagraschlacht in Kyrene oder anderswo gedichtet sein, jedenfalls gehört es zu den interessantesten Erscheinungen dieser Prophetenlitteratur, und wenn ich anders den Kreis dieser Visionsdichtungen richtig abgesteckt habe, ist es zu Lebzeiten des Parmenides entstanden. Das Motiv der Wagenfahrt könnte ihm bei seinem Proömium aus der Phormionvision vorgeschwebt haben. Aber dies Zusammentreffen halte ich eher für Zufall. Denn bei der Reise nach Sparta konnte für den Dichter des Phormionepos die Wagenfahrt des Telemachos als Vorbild dienen. Man braucht daher hierin weder eine Verstärkung der Indicien kyrenäischen Ursprungs zu erblicken, obgleich thatsächlich Kyrene am längsten den heroischen Streitwagen beibehalten hat, noch hängt Parmenides von diesem Muster ab. Denn bei ihm ist dies Motiv einfach daraus zu erklären, dass er zum Aufstieg zur Göttin göttlicher Hilfe bedarf. Wie in der Ilias Athene als Lenkerin neben Diomedes tritt μέγα δ' ἔβραχε φήγινος ἄξων βριθοσύνῃ· δεινὴν γὰρ ἄγεν θεὸν ἄνδρα δ' ἄριστον (E 837), wie Peisistratos bei seinem feierlichen Einzuge dieselbe Göttin als παραιβάτις neben sich auf dem Wagen hat, wie noch Alexandros in Philadelphos' Zug neben Nike und Athene auf dem Wagen steht, so fährt unser Dichter unter dem Geleite der Sonnenjungfrauen himmelan. Das bei Homer aus der Sitte des heroischen Zeitalters in den Olymp übertragene Motiv der Wagenfahrt (vgl. Θ 41a) ist in der Lyrik fortgepflanzt und weiter ausgeschmückt worden. So fährt Apollon bei Alkaios (fr. 1—4) auf seinem Schwanenwagen zu den Hyperboreern, so Aphrodite auf dem Sperlingsgespann zur Erde (Sappho 1,9), während die Kunst aus begreiflichen Gründen auch der Aphrodite lieber den Schwanenwagen leiht (Kalkmann Jahrb. I, 1886, 231 ff.). Das apollinische Gespann ist dann von den Dichtern selbst bestiegen worden (s. Kalkmann 233). Bei Pindar ist der Musenwagen häufig (Μουσαῖον ἅρμα u. Aehnliches) zunächst in der ihm geläufigen Parallele der Poesie und Agonistik, dann rein conventionell (O. 6,22. 9,81. I. 2,2. 8,62. P. 10,65. S. Wilamowitz Her.[2] 173. Späteres bei D'Orville in Misc. Observ. Amstelaed. 1732. I. 3, 441 ff. Hemsterhuys zu Luc. Somn. 15). So geht er in die Epik des fünften Jahrhunders über, wie Choirilos beginnt: νῦν δ' ὅτε πάντα δέδασται, ἔχουσι δὲ πείρατα τέχναι, ὕστατοι ὥστε δρόμου καταλειπόμεθ' οὐδέ πῃ ἔστι πάντῃ παπταίνοντα νεοζυγὲς ἅρμα πελάσσαι. Als ein solcher θεόπεμπτος erscheint auch Parmenides, zu dessen Proömium wir nach dieser Abschweifung zurückkehren.

Es wird klar geworden sein, dass die Conception der Himmelsreise sammt den einzelnen Details nicht originell empfunden oder erfunden ist, sondern auf der ekstatischen Poesie der vorangehenden Reformationsepoche beruht. Wenn Sceptiker an unserer Verbindung mit den Orphikern Anstoss nehmen wollten, die für Parmenides nicht hinlänglich bezeugt sei, so darf daran erinnert werden, dass auch der mit dem Pythagoreismus eng verbundene Apollocult Unteritaliens damals Wundermänner wie Abaris den Hyperboreer und vor allem Aristeas aus Prokonnesos in seine Sphäre gezogen hat. Das Epos 'Αριμάσπεια, das dem Aristeas als φοιβόλαμπτος (Herod. 4,13) zugeschrieben wird, zeigt dieselbe Verbindung ionischer ἱστορίη mit religiöser Ekstase, wie die orphischen Kosmologien u. dgl. So verhält sich natürlich auch der Name Aristeas nicht anders zu jenem Reiseepos wie Orpheus zur Rhapsodie, Epimenides zur Theologie, Kadmos zur Chronik, Moses zum Pentateuch und Apicius zum Kochbuch. Da Parmenides mit dem βίος Πυθαγόρειος enge Beziehungen unterhalten hatte, so konnte ihm diese ganze Litteratur unmöglich unbekannt geblieben sein. Aber was ihn von allem diesem orphischen, pythagoreischen, ekstatischen Wesen trennt, das ist sein Rationalismus, der nur noch die äussere Form, nicht mehr den Inhalt der Mystik auf sich wirken lässt. Wie daher der weltlich und, wenn man will, rationalistisch gesinnte Sänger des ionischen Epos die Bauernreligion überwunden hat und nur noch in ganz verblassten Formeln an die alte Musenbegeisterung (ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μαντεία) erinnert [1], so stellt die Himmelfahrt des eleatischen Philosophen nur ein sehr verdämmertes Abbild der ekstatischen Prophetenlitteratur der voraufgegangenen Epoche dar. Wenn sein Nachahmer Empedokles trotz dieser absichtlichen Zurückdrängung des Visionären an der Offenbarung des Parmenides frommen Anstoss nahm, so ist das ein wenig Heuchelei. Empedokles stellt sich im Beginne seiner Physik so bescheiden, so zweifelnd, so empirisch; er bittet die Götter ihn vor dem Wahnsinn der Zunge zu bewahren; aus dem Reiche der Εὐσέβεια möge die Muse ihm den Wagen senden; nicht höher als menschliche Einsicht reicht, soll Pausanias, dem er das Epos widmet, von ihm geführt werden. Und doch wird dieser nüchterne Lehrer im Verlaufe des Gedichtes zum Dogmatiker, zum Propheten, ja zum Gotte (129 St. vgl. Bidez *Biographie d' Empéd.*

[1] In alter Stärke erscheint sie in der ganz einzig dastehenden Vision des Maximus, s. Kaibel S. B. d. Berl. Ak. 1895, 781.

Gand 1894. S. 166). Er endet damit, dass er seinem Adepten Gewalt gibt über Wind und Wetter, Leben und Tod (24 St. an falscher Stelle). In den Katharmen vollends, die durchaus im Tone des sechsten Jahrh. gehalten sind, fährt er gleichsam vierspännig, wie der Virgil'sche Salmoneus in seiner Prophetenhybris den Blitz des Zeus herausfordernd. Diese Charlatanerie wirkt auf uns durchaus abstossend und hat thatsächlich auch auf die Zeitgenossen nicht anders gewirkt. Sein einziger Schüler Gorgias ist mit Sang und Klang in das Nihilistenlager übergegangen. Erst hundert Jahre später hat ein Dichter-Philosoph die verlassene Spur des Eleaten wieder aufgesucht. Die grossartig durchgeführte Wagenfahrt der göttlichen und menschlichen Seelen im Phaidros zeigt das alte Motiv in tieferer Auffassung und vollendeterer Kunst und ist typisch für die Vereinigung orphischer Apokalyptik mit eleatischer Dialektik, welche Platons Grösse ausmacht.

Wenn also gegen solche Ideale gehalten das dichterische Vermögen des Parmenides zusammensinkt, wenn die ganze Einkleidung sich nicht über eine dürftige Allegorie erhebt, der jeder poetische Nerv fehlt, ja fast absichtlich durchschnitten ist, so entfällt für den modernen Kritiker (sollte man meinen) jede Veranlassung, durch verwogene kritische Künste die Ueberlieferung zu einem erträumten Ideal der Vollkommenheit zu heben. Die unleugbaren Seltsamkeiten und Ungeschicklichkeiten, die im Proömium um so greller ins Auge fallen als sie mit dem hohen Fluge der Gedanken in schneidendem Contraste stehen, wird man psychologisch zu verstehen suchen. Manches der Art ist naiver Kunst eigen. So befremdet die vage Art, wie z. B. mit ἵπποι ταί με φέρουσιν begonnen wird. Erst vier Verse später erscheint ein bestimmteres Epitheton πολύφραστοι — ἵπποι. Die Gelegenheit, die Wunderrosse nun als solche uns vorzuführen, wird nicht benutzt. Noch seltsamer ist die Einführung der Rosselenkerinnen. Erst heisst es einfach κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον. Erst vier Verse später (1, 9) erfahren wir wie beiläufig, dass es Heliaden sind. Dergleichen kommt im Epos auch sonst vor, namentlich der häufigste Fall, dass zuerst das Pronomen steht, bis der Dichter sich erinnert, dass der Zuhörer weniger orientirt ist als er selber: εἴ πέρ τε γέροντ' εἴρηαι ἐπελθών· Dem Dichter fällt ein, das genügt nicht. Er fährt fort Λαέρτην ἥρωα α 198. Aehnlich ζ 15 ᾧ ἔνι κούρη κοιμᾶτ' ἀθανάτῃσι φυὴν καὶ εἶδος ὁμοίη. Dann erst kommt der Name Ναυσικάα θυγάτηρ μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο. Oder ἡ δ' ἤτοι τὸ πρὶν μὲν ἀναίνετο ἔργον ἀεικές. Dann erst δῖα Κλυταιμνήστρη (γ 265). „Dem Dichter schwebt ein neuer Begriff so lebendig vor

Augen, dass er ihn wie ein bekanntes mit dem Pronomen einführt und erst später mit dem eigentlichen Worte unzweideutig bezeichnet."[1] So, nur noch viel einseitiger, ist der eleatische Denker von seiner wahren Lehre erfüllt, von der unmittelbaren Gewissheit seines ewigen 'Εόν, dass er häufig darauf rechnet, dass seine Gedanken auch in der Andeutung verstanden, auch im undeutlichen Bilde richtig bezogen werden.

Vor allem muss man festhalten, Parmenides spricht nicht zur Allgemeinheit wie Empedokles in den Katharmen, die er nach Dikaiarchos durch den Rhapsoden Kleomenes in Olympia hatte vortragen lassen, sondern zu seinen Vertrauten, denen er die Grundlinien seines Systems ans Herz legt. Es ist der von seiner Speculation völlig durchdrungene Lehrer, der sich an seine Jünger wendet. Er darf bereits ein gewisses Verständnis für seinen Weg voraussetzen und so redet er vielfach, wie Aristoteles in den Schulschriften, bald vorübereilend und andeutend bald auch wieder einprägend und verweilend, wo er Misverständnis befürchtet. Magerkeit, wo wir Fülle erwarten, und Fülle, wo straffere Zucht der Gedanken erwünscht wäre, das sind die sich gegenseitig bedingenden Mängel dieser sorglosen Art der Composition.

Unter diesen Mängeln möchte ich namentlich die Wiederholung hervorheben, weil ihre Verkennung für die bisherige Anordnung der Fragmente an einem wichtigen Punkte verhängnisvoll geworden ist. Niemand dürfte bestreiten, dass es übel klingt, wenn einem ὁδὸν κατὰ τήνδε unmittelbar im Verse vorher τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ vorhergeht (1,33. 34). Aber die Wiederholung derselben Wörter, welche das strenge Stilgesetz der Kunstrhetorik verpönt, ist bei dem älteren Schriftstellern um so weniger zu beanstanden, je näher sie dem Dilettantismus stehen. Anaxagoras z. B. ist kein Fachschriftsteller. Seine Prosa zeigt hierin dieselbe laienhafte Sorglosigkeit wie die oligarchische Parteischrift des J. 424.[2] So ist auch

---

[1] Heinzel, *Ueber den Stil der altgerm. Poesie.* Strassburg. 1875 S. 7. Daselbst auch Beispiele aus den Veden S. 8.

[2] Ich stelle zwei Proben nebeneinander: Anaxagoras fr. 6: νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν ἀλλά τεῳ ἐμέμεικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεῳ ... καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπό του σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἔπειτε πλεῖον περιχωρεῖ καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον und 'Αθηναίων πολιτεία Anfang: περὶ δὲ τῆς 'Αθηναίων πολιτείας ὅτι μὲν εἵλοντο τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας οὐκ ἐπαινῶ

der Anfang des Parmenides mit seiner naiven Iteration unanstössig 1, 1 ἵπποι ταί με φέρουσιν ..., 3 φέρει ..., 4 τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι. Das geht nur etwas über die Sorglosigkeit des Epos hinaus, die Lehrs im Anhang des Aristarch lehrreich behandelt hat. Das Buch, das er über diesen Gegenstande fordert ([2] 478) ist noch immer nicht geschrieben, und ich will es nicht schreiben. Ich will vielmehr auf die höhere Art der Iteration, die Versteile und Verse zwei, dreimal wiederholt zeigt, zu sprechen kommen.[1] Diese Wiederholung ist nicht immer harmlos, sondern oft absichtlich. Diese Absicht ist doppelt, die des Epikers und die des Lehrers. Zum Stile des Epos, überhaupt der naiven Erzählungskunst aller Völker gehört die Wiederholung des Inhaltes und der Formeln. Aegyptische wie assyrische Chroniken zeigen dieselben Dubletten wie Catos landwirtschaftlicher Katechismus.[2] Die Repetition ganzer Strophen mit Variation gehört zum Wesen des altfranzösischen Epos und ähnliches findet sich im germanischen, slavischen, finnländischen und wol jedem Volksepos.[3] Die Sitte, das mit Nachdruck Gesprochene oder das Formelhafte in derselben Fassung zu wiederholen, erklärt sich aus der Eigentümlichkeit des mündlichen Vortrags. Nur so ist es verständlich, dass z. B. die Finnen jeden einzelnen Vers des Kalewala doppelt zu hören wünschen, zuerst von dem Hauptsänger, dann vom Nachsänger. Es spricht sich hierin die naive Freude aus, das Schöne durch Wiederholung möglichst tief ins Herz zu prägen. In der Lyrik, überhaupt in der Musik erscheint auch uns das Dacapo noch natürlich, obgleich die ‚Moderne' auch diese Kindlichkeit auszutilgen sucht. Wie bald wird der letzte Rest, das Leitmotiv, dem immer höher geschraubten Geschmacke unerträglich erscheinen!

Eine besondere Rolle spielt die Wiederholung im didaktischen Epos. Der Lehrer wünscht die wichtigsten Sätze unverlierbar dem Ohre ein-

---

διὰ τόδε ὅτι ταῦθ᾽ ἑλόμενοι εἵλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστούς. διὰ μὲν οὖν τοῦτο οὐκ ἐπαινῶ.

[1] Grundlegend G. Hermann *de iteratis ap. Homerum* Opp. VIII 14, obgleich ja bei Homer die Sache besonders verwickelt ist. Ueber annominirende Wiederholung bei Parmenides vgl. zu 1,22 und 32.

[2] v. Bissing *De tabula Tuthmosis* III (L. 1896) S. 19. E. Hauler Jahresber. d. k. k. Staatsg. II. Ber. Wien 1895/96.

[3] Tobler Z. f. Völkerpsychol. IV 168. Gautier *Les épopées* I[2] 365. R. Meyer *Altgerm. Poesie* 338ff. 407ff. Heinzel Anz. f. D. Altert. XV 156. Miklosich *Slav. Volksepos* Denkschr. d. W. A. 38 (1890) III, 7; über Island vgl. Döring Progr. d. Nikolaig. (L. 1877) S. 37.

zuprägen. So scheint Xenophanes den Kernvers seiner Polemik gegen die vulgäre Götteranschauung, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν, zweimal verwandt zu haben. So hat Empedokles, der freilich sonst nicht mehr archaisch, sondern modern-rhetorisch empfindet, das mehrmalige Vorkommen seiner Merkverse beabsichtigt und ausdrücklich gerechtfertigt: δὶς γὰρ καὶ τρὶς ἔοικεν ὃ δὴ καλόν ἐστιν ἐνισπεῖν (59). Parmenides ist wol nicht mit Absicht diesen Weg gegangen. Sein Wort ξυνὸν δέ μοί ἐστιν ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις (fr. 3) hat einen etwas anderen Sinn und bezieht sich jedenfalls nicht auf die Form. Vielmehr machen auch seine Verswiederholungen den Eindruck altfränkischer Sorglosigkeit: ἵπποι ταί με φέρουσιν 1,1 und 25; ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα 1,33 und 7,2; ähnlich 6,3. Freilich diese Warnung vor dem falschen Weg liegt ihm besonders am Herzen. Wenn daher der Vers μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται in der Form μόνος δ' ἔτι θυμὸς ὁδοῖο λείπεται wiederkehrt, so hat man mit nichten hier die Ueberlieferung einer Verwirrung anzuklagen, sondern die beiden Fragmente säuberlich auseinander zu halten. Die Variante, die ich in den Anmerkungen S. 63 verständlich zu machen suche, ist hier in derselben Weise mit der Wiederholung verbunden wie 6,3 (s. oben) und an anderen weiter abweichenden Stellen.

So gattet sich in dem Gedicht des Parmenides Altes und Neues in seltsamer Weise. Das Janusgesicht, das seine Philosophie zeigt, spiegeln die Verse wieder. Wenn sich in seiner tiefgründigen Dialektik die gewaltige Kopfarbeit der folgenden Epoche gleichsam wie im Keime concentrirt, so wirft sein Poem die Schatten der reflectirten Poesie voraus, die nothwendig bei dem Versiegen der Phantasie zur versificirten Prosa herabsinken musste. In solchen Zeitaltern pflegt der Poet zu Surrogaten zu greifen, und dem Dichter des 5. Jahrhunderts bot sich die unterdessen entdeckte Kunstform der Prosa, die Rhetorik, als Ersatz dar. Das zeigen alle Gattungen dieser Zeit und zwar lange vor Euripides und der Blüte der sogenannten Sophistik. Beweis ist Panyassis (vgl. 14. 16 Kinkel) im Epos, Simonides im Melos; und Empedokles, der Fortsetzer des eleatischen Tropos, wird bekanntlich von Aristoteles als der Erfinder der sicilischen Rhetorik hingestellt (S. Sitz. d. B. Ak. 1884, 343). Es ist daher nicht wunderbar, dass auch Parmenides bereits leise Spuren rhetorischer Technik aufweist, die ich an einem Beispiel in historischer Perspective zu erläutern suche (S. 60f. zu 1,32).

Zum Schlusse einige Bemerkungen über die Recension! Von der

'Αλήθεια sind etwa neun Zehntel erhalten, von der Δόξα nach einer weniger sicheren Abschätzung vielleicht ein Zehntel. Dazu hat bei weitem am meisten beigesteuert Simplicius, dessen Exemplar im Ganzen vortrefflich zu nennen ist. Es stammt vermutlich aus der akademischen Bibliothek zu Athen, ist aber nicht identisch mit dem im 5. Jahrh. von Proclus benutzten Codex. Die ältesten Zeugen für den Text des Parmenides sind ausser Empedokles, der ihn bekämpft und nachahmt, Plato, der freilich ungenau citirt, und Aristoteles, dessen Exemplar schlechter war als das des Theophrast.

Wir kommen also in unserer Recension bestenfalls auf ein attisches Exemplar des vierten Jahrhunderts, weiter nicht. Damit ist gesagt, dass es unmöglich ist den Text des Parmenides in der Form wiederzugewinnen, die der Verf. niederschrieb. Wir wissen, dass Plato die Homer-, Lyriker-, Empedoklesstellen, die er citirt, attikisirt wiedergibt, und dasselbe, wenn auch in minderem Grade, gilt von Aristoteles und den späteren Zeugen. So stimmen z. B. die beiden Codices des Peripatos, die sonst stark variiren, 16,1 in κρᾶσιν überein, obgleich Parmenides doch selbstverständlich κρῆσιν geschrieben hat wie ἄκρητος. Hier liegt die Sache ziemlich klar. κρᾶσις gehört wie die meisten Bildungen auf σις zu den abstracten, jungen Wörtern, die das alte Epos nicht kennt. Parmenides ist der erste, der κρᾶσις und der erste und einzige der πέδησις (8, 14) verwendet. So ist es begreiflich, dass die attischen Abschreiber, die auf Homer und attische Prosa eingeschrieben waren, das fremdklingende κρῆσιν sich anpassten. Hier ist also ein Hinübergleiten in die Atthis leichter als in der Declination, die schon durch ihre Massenhaftigkeit und die Gewöhnung an Homer ziemlich geschützt war, obgleich selbst hier Platos Citate attikisiren. Es wäre nun kinderleicht, wie meine Vorgänger das freilich ohne jede Consequenz versucht haben, dem überlieferten Texte ein vulgärepisches Gewand anzuziehen. Aber ich habe das principiell vermieden. Wir sind nicht einmal bei der directen Ueberlieferung des Herodot und Hippokrates in der Lage die urkundliche Form der Autoren zu erreichen. Den Bruchstücken der ionischen Philosophen gegenüber, für die uns nur indirecte und im Dialekt gänzlich unzuverlässige Ueberlieferung zu Gebote steht, ist solches Unterfangen vermessen und selbst die Annäherung an das Ideal ein überflüssiges und die Wahrheit verdeckendes Tünchwerk. Noch unmöglicher erscheint diese Restauration für die künstliche und conventionelle Dichtersprache. Schrieb der Eleate ἀληθῆ oder ἀληθέα (8,39), πυλῶν oder πυλέων

(1, 17)? Ich weiss es nicht, denn auf den Didrachmen, die zu seiner Zeit geprägt scheinen, wechselt ΥΕΛΗΤΩΝ und ΥΕΛΗΤΕΩΝ (Head H. num. 74 fig. 49). Wie wir nun über den eigenen Dialect der Hyelaten nicht hinreichend orientirt sind, so ist uns noch weniger die damals conventionelle homerische κοινή authentisch bekannt. Ich glaube zwar nicht an λαμπράν τε Σελήνην u. Aehnl., was bei Hesiod aus der „heimatlichen Mundart“ des Dichters erklärt wird (Rzach W. Stud. V 184), und bin überzeugt, dass Fehler wie φοροῦνται, δέρκου meist erst in der späteren nachattischen Ueberlieferung eingedrungen sind, aber was hilft es hier und da nach mehr oder minder subjectiven Normen zu nivelliren? Wir werden uns darauf beschränken müssen etwa den Codex des Aristoteles wiederzugeben. Die urkundliche Fassung werden wir erst dann kennen lernen, wenn künftige Ausgrabungen im Μουσεῖον von Velia das Gedicht des Eleaten in Stein gegraben ans Tageslicht bringen sollten.

1

Ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ πάντα τη φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
5 ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ⟨ἵει⟩ σύριγγος αὐτήν
αἰθόμενος· δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
10 εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις.
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς·

A = Aristoteles ed. Bekker
Θ = Theophrastus de sensu
K = Clemens Alex. Strom. ed. Potter
Λ = Laertius Diogenes
Πθ = Proclus in Plat. theol. ed. Hamb. 1618
Πλα = Platon
Πλυ = Plutarch. Mor. ed. Xylander
Πλω = Plotinus
Ππ = Proclus in Parmen. ed. Cousin [2]Paris 1864
Πτ = Proclus in Tim. ed. Schneider
Σε = Sextus adv. mathem.
Στ = Stobaeus Ecl. ed. Wachsmuth (Hdss. FP)
Σφ = Simplicius in Phys. ed. Diels (Hdss. DE[E^a]F)
Συ = Simplicius de caelo ed. Heiberg (Hdss. ADEF)
Φ = Joh. Philopon. in Phys. ed. Vitelli

---

3 πάντα τῇ Σε: πάντ' αὐτὴ G. Hermann 6 ⟨ἵει⟩ Karsten 10 Karsten: κρατερῶν Σε

1

1—38 mit Auslassung von 31. 32 Σε VII 111

Das Rossegespann, das mich trägt, zog mich fürder, soweit ich nur wollte, nachdem es mich auf den vielgerühmten Weg der Göttin geleitet, der allein den wissenden Mann überallhin führt. Auf diesem also fuhr ich; dorthin nemlich brachten mich die vielverständigen Rosse, die den Wagen 5 zogen, und die Mädchen wiesen den Weg.

Die Achse knirschte in den Naben sich heisslaufend mit pfeifendem Tone. Denn sie ward beiderseits von zwei wirbelnden Kreisen beflügelt, wenn die Heliadenmädchen, welche das Haus der Nacht verlassen und nun den Schleier von ihrem 10 Haupte zurückgeschlagen hatten, die Fahrt zum Lichte beeilten.

Da steht das Thor, wo sich die Pfade des Tages und der Nacht scheiden; Thürsturz und steinerne Schwelle hält es auseinander; das Thor selbst hat eine Füllung von grossen Flügelthüren; die einpassenden Schlüssel verwahrt Dike, die gewaltige Rächerin.

Σε VII 112 Paraphrase: ἐν τούτοις γὰρ ὁ Παρμενίδης (1) ἵππους μέν φησιν αὐτὸν φέρειν τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὁρμάς τε καὶ ὀρέξεις, (2. 3) κατὰ δὲ τὴν πολύφημον ὁδὸν τοῦ δαίμονος πορεύεσθαι τὴν κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν, ὃς λόγος προπομποῦ δαίμονος τρόπον ἐπὶ τὴν ἁπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν, (5) κούρας δ' αὐτοῦ προάγειν τὰς αἰσθήσεις, ὧν τὰς μὲν ἀκοὰς αἰνίττεται ἐν τῷ λέγειν 'δοιοῖς — κύκλοις' (7. 8), τουτέστι τοῖς τῶν ὤτων, τὴν φωνὴν δι' ὧν καταδέχονται, (9) τὰς δὲ ὁράσεις 'Ηλιάδας κούρας κέκληκε, (9) δώματα μὲν Νυκτὸς ἀπολιπούσας, (10) 'ἐς φάος δὲ ὠσαμένας' διὰ τὸ μὴ χωρὶς φωτὸς γίνεσθαι τὴν χρῆσιν αὐτῶν. (14) ἐπὶ δὲ τὴν 'πολύποινον' ἐλθεῖν Δίκην καὶ ἔχουσαν 'κληῖδας ἀμοιβούς', τὴν διάνοιαν ἀσφαλεῖς ἔχουσαν τὰς τῶν πραγμάτων καταλήψεις.

1 15 τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
20 γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτῶν
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
25 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
30 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκιμῶσ' εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
35 νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι θυμὸς ὁδοῖο
λείπεται . . .

---

20 Bergk: ἀρηρότα Σε 29 εὐκυκλέος Σϐ: εὐφεγγέος Πτ: εὐπειθέος Πλϐ Κ Σε Λ ἀτρεμὲς Κ Σε (paraphr.) Πτ Σϐ: ἀτρεκὲς Πλϐ Σε (text.) Λ ταῖς ΚΣε Σϐ: αἷς Πλϐ, Πτ: τῆς Λ ἔτι Λ 32 χρὴ Peyron δοκίμως Σϐ 34 σ' ἔθος Σε: σε θεὸς Λʙ: σέθεν Λᴘ 36 πολύδηριν Λ: πολύπειρον (aus 34) Σε

Ihr nun sprachen die Mädchen mit Schmeichel- 15
worten zu und beredeten sie klug, den verpflöckten
Riegel ihnen geschwind von dem Thore zu stossen.
Da sprang es auf und öffnete weit den Schlund
der Füllung, als sich die erzbeschlagenen Pfosten, 20
die mit Zapfen und Dornen eingefügten, nach
einander in ihren Pfannen drehten. Dorthin
mitten durchs Thor lenkten die Mädchen stracks
dem Geleise nach Wagen und Rosse.

Da nahm mich die Göttin huldreich auf. Sie
ergriff meine Rechte und sprach mich mit folgendem
Worte an: Jüngling, der Du unsterblichen
Lenkern gesellt mit dem Rossegespann, das Dich
trägt, unserem Hause nahst, sei mir gegrüsst! 25
Kein böser Stern leitete Dich auf diesen Weg
(denn weit ab fürwahr liegt er von der Menschen
Pfade), sondern Recht und Gerechtigkeit. So
sollst Du denn alles erfahren: der wohlgerundeten
Wahrheit felsenfestes Herz und der Sterblichen
Wahngedanken, denen verlässliche Wahrheit nicht
innewohnt. Doch wirst Du trotzdem auch das erfahren,
wie man alles und jedes durchgehen und dabei 30
jenes Scheinwesen auf die Probe stellen sollte.

Doch von diesem Wege der Forschung halte
Du Deinen Gedanken fern und lass Dich nicht durch
die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg
zwingen, nur Deinen Blick den ziellosen, Dein
Gehör das brausende, Deine Zunge walten zu 35
lassen: nein, mit dem Verstande bringe die vielumstrittene
Prüfung, die ich Dir riet, zur Entscheidung.
Es bleibt nur ein lebendiger Weg übrig ...

28 χρεὼ—32 Σε 557, 25;
28 χρεὼ—30 Λ IX 22
29. 30 Πλε adv. Col. 1114DE; K 682; Πτ 248

34—36 Λ IX 22

Σε Paraphr.: 22 ἥτις αὐτὸν ὑποδεξαμένη ἐπαγγέλλεται δύο ταῦτα διδάξειν (29) 'ἠμὲν — ἦτορ', ὅπερ ἐστὶ τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀμετακίνητον βῆμα, ἕτερον δὲ (30) 'βροτῶν δόξας — ἀληθής', τουτέστι τὸ ἐν δόξῃ κείμενον πᾶν, ὅτι ἦν ἀβέβαιον. (33) καὶ ἐπὶ τέλει προσδιασαφεῖ τὸ μὴ δεῖν ταῖς αἰσθήσεσι προσέχειν ἀλλὰ τῷ λόγῳ· μὴ γάρ σε, φησίν (34—37), 'ἔθος — ῥηθέντα'. ἀλλ' οὗτος μὲν καὶ αὐτός, ὡς ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές, τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον κανόνα τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας ἀναγορεύσας ἀπέστη τῆς τῶν αἰσθήσεων ἐπιστάσεως.

2

Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

3

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

4

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),
5 ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

5

. . . τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

2, 2 ἔχθεσθαι K 4,1 Karsten: ἄγε τῶν Πτ 4,2 μοῦναι so Πτ (Coisl.) 4,3 ἔστι τε Πτ Σφ ὡς Σφ: fehlt Πτ ἔστι μὴ so Σφ Πτ (Coisl.) 4,4 Bywater: ἀληθείη Πτ Σφ 4,5 ἔστι τε Σφ: ἔστι γε Πτ wol χρεόν vgl. zu 8,45 4,6 παναπευθέα Σφ: παναπειθέα Πτ 4,7 ἀνυστόν Σφ: ἐφικτόν Πτ 5,1 ταὐτὸν δ' ἐστὶν ἐκεῖ νοέειν τε καὶ εἶναι Ππ

2

1—4 K 653
1 Ππ 1152, 37 und aus K Theodor. gr. aff. I 72

Betrachte wie das noch so Ferne durch des Geistes Auge Dir zuverlässig nahe gerückt ist. Denn Du kannst ja das Seiende nicht aus dem Zusammenhange des Seienden abtrennen weder so dass es sich in seinem Gefüge überall gänzlich auflockere noch zusammenballe.

3

Ππ 708,16

Gleichviel ist mir's aber, wo ich beginne. Denn ich werde dorthin wieder zurückkommen.

4

1—6. 7—8. Ππ 248
3—8 Σφ 116,25;
5 καὶ ὡς—6 Ππ 1078,3

Wolan so will ich denn verkünden (Du aber nimm mein Wort zu Ohren), welche Wege der Forschung allein denkbar sind: der eine Weg, dass [das Seiende] ist und dass es unmöglich nicht sein kann, das ist der Weg des Glaubens (denn er folgt der Wahrheit), der 5 andere aber dass es nicht ist und dass dies Nichtsein notwendig sei, dieser Pfad ist — so künde ich Dir — gänzlich unerforschbar. Denn das Nichtseiende kannst Du weder erkennen (es ist ja unausführbar) noch aussprechen.

5

K 749; Πλω VI 8; Ππ 1152,33

Denn [das Seiende] denken und sein ist dasselbe.

6

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά γ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος ⟨εἴργω⟩,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
5 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

7

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

8

μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·

6,2 μηδὲν Σφ 86: μηδεοι Σφ 117 τά γ' ἐγὼ Σφ (D: τοῦ ἐγὼ E: τά γε F): τά σε erkannte Aldine 3 ⟨εἴργω⟩ Diels 6 φορεῦνται Karsten 8. 9 τωὐτὸν Stein
7,1 δαμῇ Σφ E und 143,29 D AE: οὐδαμῇ Πλα AA[b] u. a. Σφ F: μηδαμῇ Σφ D Ps. Al. ἐόντα A: ὄντα Πλα (Σφ) 7,2 διζήσιος Πλα 258 (Σφ): διζήμενος Πλα 237
8,1 μοῦνος Σφ DE 145: μόνος Σφ 142 (145 F) ἔστι Σφ 8,4 οὖλον Σφ Σϑ K Φ: μοῦνον [Πλϑ]: ἔστι γὰρ Πλϑ μουνογενές Σφ K Φ: μονογενές Σϑ: οὐλομελές Πλϑ Ππ ἀτέλεστον Σφ 29. 78. 145: ἀγένητον Σφ 120 Σϑ Πλϑ [Πλϑ] K Ππ Φ

6

1 ἔστι—9 Σφ 117,2; 1. 2—ἔστιν Σφ 86,27

Das Sagen und Denken muss ein Seiendes sein. Denn das Sein existirt, das Nichts existirt nicht; das heiss ich Dich wohl zu beherzigen. Es ist dies nämlich der erste Weg der Forschung, vor dem ich Dich warne. Sodann aber auch vor jenem, auf dem da einherschwanken nichts wissende Sterbliche, 5 Doppelköpfe. Denn Ratlosigkeit lenkt den schwanken Sinn in ihrer Brust. So treiben sie hin stumm zugleich und blind, ein verdutztes, urteilsloses Volk, denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg gibt.

7

1. 2 Πλα Soph. 237 A. 258 D (daher Σφ 135, 20. 143,29. 244,1); 1 A 1089a4 (vgl. Ps. Alex. Metaph. 805,19); 2 Σφ 78,6. 650,13

Denn unmöglich kann die Existenz von Nichtseiendem zwingend erwiesen werden. Vielmehr halte Du Deine Gedanken von diesem Wege der Forschung ferne.

8

1—52 Σφ 145,1 1—3 Σφ 142,31 3 ὡς—14 Σφ 78,12 3. 4 K 716 (Eus. P. E. XIII 13,39. Theodor. IV 7) 3—5 Σφ 29,26 4 Πλυ 1114 c; [Πλυ] Strom. 580,24 Dox.; Συ 557, 17; Σφ 120,13; Φ 65,7 vgl. 87,19; vgl. Ππ 1077, 24. 1084,29 1152,25

So bleibt nur noch ein Weg zu verkünden, dass es ein Sein gibt. Darauf stehn gar viele Merkpfähle: weil ungeboren, ist es auch unvergänglich, ganz, ein-

---

Verbindung von fr. 6—8: Σφ 78,2 μεμψάμενος γὰρ τοῖς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν συμφέρουσιν ἐν τῷ νοητῷ 'οἷς—ταὐτόν' (6), καὶ ἀποστρέψας τῆς ὁδοῦ τῆς τὸ μὴ ὂν ζητούσης 'ἀλλὰ — νόημα' (7), ἐπάγει 'μοῦνος κτλ.' (8).

8 5 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐασέω
φάσθαι σ(ε) οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
10 ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πέλεναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ὄντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδησιν,
15 ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής
ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
20 εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
25 τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.

---

5 οὐ γὰρ ἔην οὐδ' ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μοῦνον Ammonius: ebenso (nur οὐκ ἦν οὐκ ἔσται) Φ 7 nach αὐξηθέν scheint ein Vers ausgefallen S. zu 8, 12 ἐόντος Σ8 Σφ 78 E. 162: ὄντος Σφ 78 DF. 145 ἐασέω Σ8 AB: ἐάσσω Σ8 D (Σφ 145 F): ἐάσω Σφ 78. 145 8 σε Σφ 78. 162 Σ8: σ' Σφ 145 10 φῦν Σφ 162 DEF. 78. 145 DE: φυὲν Σφ 78. 145 F: φῦναι Σφ 78 D 11 wol χρεόν 12 ἐκ μὴ ὄντος Σφ 78 DE. 145 DE: ἔκ γε μὴ ὄντος Σφ 78 F. 145 F: lies ἐκ μὴ ἐόντος vgl. 7 13 γίγνεσθαι Σφ 145 E: γίνεσθαι Σφ 145 DF. 78 14 οὔτ' ἀπολέσθαι vermutete ich *Hermes* XV 162 πέδησιν Σφ 78. 145 (πέδησι 78 D, daher πέδῃσιν vor Bergk) 15 ἔστι Σφ D: ἔνεστιν Σφ EF 19 αὖ κε Stein 20 ἔγεντ' Bergk: ἔγετ' Σφ D: ἐγένετ' Σφ EF ἔστ' Aldine: ἔστιν Σφ 21 τὼς Σφ EF: πῶς Σφ D: τὸ (?) Σ8 ἄπυστος Σφ F Σ8 D: ἄπτυστος Σφ DE: ἄπαυστος Σ8 DE 24 δ' ἔμπλεον Σφ DE: δὲ πλέον Σφ F 28 τῆλε Scaliger: τῇδε Σφ 39. 79. 145 28 ἐπλάχθησαν Σφ 145: ἐπλάγχθησαν Σφ 39. 79 (ἐπλέχθησαν E)

geboren, unerschütterlich und ohne Ende. Es war nie 5
und wird nicht sein, weil es allzusammen nur im Jetzt
vorhanden ist, eins und unteilbar. Denn was für einen
Ursprung willst Du für das Seiende ausfindig machen?
Wie und woher sein Wachstum? ⟨Weder aus dem
Seienden kann es hervorgegangen sein; es gab ja kein
anderes Sein vorher⟩, noch kann ich Dir gestatten [seinen
Ursprung] aus dem Nichtseienden zu behaupten oder zu
denken. Denn es ist unsagbar und undenkbar, wie es
nicht existiren solle. Welche Verpflichtung hätte es
denn auch antreiben sollen, früher oder später mit dem 10
Nichts beginnen und zu wachsen? So muss es also entweder auf alle Fälle oder überhaupt nicht existiren.

Auch kann ja die Kraft der Ueberzeugung niemals
einräumen, es könnte aus Nichtseiendem irgend etwas anderes als eben Nichtseiendes hervorgehen. Drum hat die
Gerechtigkeit ihr Band nicht gelockert, um Werden und
Vergehen frei zu geben, sondern sie hält es fest. Die Ent- 15
scheidung aber hierüber liegt in Folgendem: Sein oder
Nichtsein! Damit ist notwendigerweise entschieden, den
einen Weg als unsagbar und undenkbar bei Seite zu
lassen (es ist ja nicht der wahre Weg), den andern aber
als existirend und wahrhaft zu betrachten. Wie könnte
nun demnach das Seiende in der Zukunft bestehen, wie
könnte es einstmals entstanden sein? Denn entstand es, 20
so existirt es nicht und ebensowenig, wenn es in Zukunft einmal entstehen sollte. So ist Entstehen verlöscht
und Vergehen verschollen.

Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz gleichartig
ist. Und es gibt nirgend etwa ein höheres Sein, das
seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres;
es ist vielmehr ganz von Seiendem erfüllt. Darum ist 25
es auch ganz unteilbar; denn ein Seiendes stösst dicht
an das andere.

Aber unbeweglich liegt es in den Schranken gewaltiger Bande ohne Anfang und Ende; denn Entstehen und
Vergehen ist weit in die Ferne verschlagen, wohin sie
die wahre Ueberzeugung verstiess; und als Selbiges im

5 Ammon. in Herm. D 7 (= Cram. A.P. 1388); daraus Φ 65,19; ἐπεὶ—πᾶν Σφ 143, 11 (vgl. 147, 13); ἐπεὶ—ὁμοῦ Ππ 665,26
6 τίνα—9 Σε 137,1; —10 Σφ 162,14;
21 Σε 559,115;
22 Σφ 143, 1 (vgl. Πλε 1114D); ἐπεὶ—Σφ 86,23
25 Σφ 86,20. 87,21 ἐὸν—Πλω VI 4, 4; Ππ 665, 24. 708,13. 1080,1; Φ 65,11
26—28 Σφ 39, 25; 79,29
26 Ππ 1152, 27

8 29 ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
30 χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, [μὴ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.
35 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ⟨ἢ⟩ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
40 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί,
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
45 οὔτε τι βαιότερον πέλεναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὔτεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

50 Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

---

29 ταὐτόν τ' Σφ 145. 30 E: ταὐτὸν δ' Ππ: ταὐτὸν ὂν Σφ 143: ταυτόν τε ὂν Σφ 30 DF: ταυτόν τε ὂν καὶ Σφ 30 E τε μένον Σφ 145. 143. 30 E[a]F (vgl. 77): μένον καὶ Σφ 30 DE (τε vor κεῖται ausgel.): μίμνει Ππ 30 χοὔτως Σφ 145: οὕτως Σφ 30 Ππ 31 τό Σφ 145: τέ Σφ 30 Ππ 32 ἀτελεύτητον Σφ 30. 145: ἀτέλευτον Ππ τὸ ἐὸν Σφ 40 F: τεον Σφ 30. 145. 40 DE: τοῖον εἰ Ππ εἶναι Σφ: εἰπεῖν Ππ 33 ἐπιδευές Σφ 145. 40. 30 E[a]F: ἐπιδεὲς Σφ 30 DE μὴ ἐὸν Σφ. 30. 40: μὴ ὂν Σφ 145: [μὴ] Bergk 36 οὐδὲν γὰρ Σφ 86: οὐδ' εἰ χρόνος Σφ 146 ⟨ἢ⟩ Preller 38 οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι Πλα Theaet. 180 D (BT Σφ 29. 143) ἔμμεναι Σφ 86. 145 ὄνομα ἔσται Σφ 86: ὠνόμασται Σφ 145 45 χρεόν Πλα Ππ 665 Σφ 145 E: χρεών Σφ 145 DF 46 οὔτε ὂν Σφ: οὐκ ἐὸν Aldine 47 κεν Karsten: καὶ ἓν Σφ 50 παύω Σφ 145. 30. 41 F: παύσω Σφ 30. 41 DEE[a] 51 βροτείας Σφ 145: βροτείους Σφ 30 (147) 53 γνώμας Σφ 38. 179 F: γνώμαις Σφ 30. 179 DE

Selbigen verharrend ruht es in sich selbst und 30
verharrt standhaft alldort. Denn die starke
Notwendigkeit hält es in den Banden der
Schranke, die es rings umzirkt. Darum darf
das Seiende nicht ohne Abschluss sein. Denn
es ist mangellos. Fehlte ihm aber jener, so
wäre es durchaus mangelhaft.

Denken und des Gedankens Ziel ist eins;
denn nicht ohne das Seiende, in dem sich jenes 35
ausgesprochen findet, kannst Du das Denken
antreffen. Es gibt ja nichts und wird nichts
andres geben ausserhalb des Seienden, da es
ja das Schicksal an das unzerstückelte und
unbewegliche Wesen gebunden hat. Drum ist
alles leerer Schall, was die Sterblichen in
ihrer Sprache festgelegt haben überzeugt, es sei
wahr: Werden und Vergehen, Sein und Nicht- 40
sein, Veränderung des Ortes und Wechsel der
leuchtenden Farbe.

Aber da eine letzte Grenze vorhanden,
so ist es abgeschlossen nach allen Seiten hin,
vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten
Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin
gleichstark. Es darf ja nicht da und dort 45
etwa grösser oder schwächer sein. Denn da
gibt es weder ein Nichts, das seine Vereinigung
aufhebe, noch kann ein Seiendes irgendwie
hier mehr, dort weniger, vorhanden sein
als das Seiende, da es ganz unverletzlich ist.
Denn der Mittelpunkt, wohin es von allen
Seiten gleichweit ist, strahlt gleichmässig auf
die Grenzen.

Damit beschliesse ich mein verlässliches 50
Reden und Denken über die Wahrheit. Von
hier ab lerne die menschlichen Wahngedanken
kennen, indem Du meiner Verse trüglichen Bau
anhörst.

29—33 Σφ 30,5;

29—32 Ππ 1134,22

29 Ππ 639,29 1152,29 1177,5 Σφ 143,15 (vgl. 77,28)

30—33 Σφ 40,2

30 — μένει Ππ 1152,30

34—36 νοεῖν Σφ 87,11 143,20

35—36 νοεῖν Ππ 1152,35

36 οὐδὲν — 38 Σφ 86,29

38 Πλα Theaet. 181 D (Eus. P. E. XIV 4,6 Theodor. II 15 Σφ 29,16. 143,8)

42 vgl. Σφ 147,12

43—45 Πλα Soph. 244 E 89,22 ([A] 976a6 Στ 144,11; Σφ 52,26; 89,22 Πθ III 20)

43. 44 — ἰσοπ. Πτ 379; Σφ 126,19. 137,14 σφ. — πάντῃ Ππ 1084,25. 1129,31

43 [A] 978b8 Πλω V, 1,8 Boeth. Cons. III 12,95 Σφ 52,21 127,31 143,6 (146,29)

44 μεσσόθεν ἰσοπ. A 207a 15; Ππ 708,19; Σφ 502,6 μ. ἰ. π. Σφ 107,26 133,27

44 οὔτε — 45 ἔστι Ππ 665,28

50—61 Σφ 38,28

50—52 Σφ 30,14 Σs 558,5

50—51 ἀληθείης Σφ 41,6 (vgl. 147,28)

53—61 Σφ 30,20. 179,33

8 53 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν).
55 ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
60 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.

9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

10

εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀίδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
5 καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

---

54 wol χρεόν 57 ὄν Σφ 30F 38F: τὸ Σφ 30DE: fehlt Σφ 180. 30DE. 38DEE[a] μέγ' ἀραιὸν ἐλαφρόν Σφ 30. 38F: ἀραιὸν ἐλαφρὸν Σφ 38DEE[a] Σφ 180E: ἄρ ἐλαφρὸν Σφ 179DF 58 αὐτό Σφ 30F. 38E[a]F. 180F: ταὐτὸ Σφ 30DE. 38DE. 180DE τἀντία Σφ 30F. 38E[a]F. 180E: τἀναντία Σφ 30DE. 38DE. 180DF
60 τῶν Karsten . φατίξω Meineke 61 γνώμῃ Stein
9, 1 ὀνόμασται Σφ F[1]: ὠνόμασται DEF[2] 11, 6 Scaliger: ἔνθεν μὲν γὰρ ἔφυγε καὶ K

53—61 Σφ 30, 20. 180,1

Denn sie haben vermeint zwei Formen benennen zu müssen; nur eine derselben, das sei unerlaubt (dabei sind sie freilich in die Irre gegangen). Sie schieden 55 aber beide als Gegensätze an Gestalt und sonderten ihre Merkzeichen von einander: hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, sich selber überall gleiche, dem andern aber ungleiche. Dagegen gerade entgegengesetzt die lichtlose Finsternis, ein dichtes und schweres Gebilde. Diese Welteinrichtung will ich Dir 60 ganz wie sie erscheint mitteilen; so ist's unmöglich, dass Dir irgend welche menschliche Ansicht den Rang ablaufen wird.

9

1—4 Σφ 180,8 μετ' ὀλίγα nach 8,59

Aber da alles Licht und Finsternis benannt und nach ihren Kräften diese Namen diesen und jenen zugeteilt worden, so ist alles voll von Licht und zugleich von unsichtbarer Finsternis, die sich beide die Wage halten. Denn keinem kommt ein Anteil am andern zu.

10

1–7 K 732 ἀφικόμενος ἐπὶ τὴν ἀληθῆ μάθησιν (Christi, nicht des Parmenid.) ἀκουέτω μὲν Παρμενίδου κτλ.

Du wirst aber erfahren des Aethers Wesen und alle Sternbilder im Aether und der reinen klaren Sonnenfackel sengendes Wirken, und woher sie entstanden, und das irrende Wirken und Wesen des rundäugigen Mondes wirst Du erkunden, wirst erfahren auch, woher der rings 5 umfassende Himmel entspross und wie die Notwendigkeit ihn führend die Schranken der Gestirne festzuhalten zwang.

8,56—59 Σφ Scholion: ἐπὶ τῷδέ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρύ· ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα'.

11

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι.

12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γὰρ ⟨ἣ⟩ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
5. πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

13

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

14

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

11,4 γίγνεσθαι Σϑ DE: γίνεσθαι AF 12,1 Bergk: παηντο Σφ 39 D[1]E[a]: πύηντο D[2]E Stein: ἀκρήτοις Σφ 39 DE[a]: ἀκρίτοις EF 12,4 ἣ fügte ich zu ἄρχει Σφ 31 DE: ἀρχὴ F 12, 5 Bergk: μιγέν Σφ 31 αὖτις ΣφF: αὖθις DE
13,1 πρώτιστον Πλα Πλου Σε: πρώτιστα Στ: πρῶτον A (beste Ueberl.) 14,1 Scaliger: νυκτὶ φάος Πλϑ

11

1—4 Σ8 559,20 Παρμενίδης δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν ʽπῶς—γίγνεσθαιʼ καὶ τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων μέχρι τῶν μορίων τῶν ζῴων τὴν γένεσιν παραδίδωσι.

⟨Ich will reden beginnend⟩, wie Erde und Sonne und Mond und der gemeinsame Aether und die himmlische Milchstrasse und der äusserste Olympos und der Sterne heisse Kraft zur Geburt strebten.

12

1—3 Σφ 39,12
2—6 Σφ 31,10 (vgl. Σφ 34,14)

Denn die engeren Kränze wurden angefüllt mit ungemischtem Feuer, die nach diesen folgenden mit Finsternis, dazwischen aber ergiesst sich des Feuers Anteil. In ihrer Mitte ist die Göttin, die alles lenkt. Denn überall regt sie weherfüllte Geburt und Paarung an, indem 5
sie das Weib dem Manne zur Gattung sendet und umgekehrt den Mann dem Weibe.

13

Πλα Symp. 178 B (Στ 113,3) A 984b 26 (Σε IX 9) Σφ 39,18

Zuerst erschuf sie [die Dämon] von allen Göttern den Eros.

14

Πλ8 1116 A

Nachterhellendes, um die Erde irrendes, fremdes Licht

---

12. Θ Paraphr. (Aëtius II 7,1. 335,4): Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ⟨ἐκ⟩ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη· καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν, περὶ ὃ [Böckh: περὶ ὃν Στ F: περὶ ὧν Στ P] πάλιν πυρώδης· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις αἰτίαν [Hdss. τε καὶ] πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην. καὶ τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον· συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός. περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἤδη τὰ περίγεια.

15

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο

16

ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

17

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας

18

⟨ἀλλ' ὅταν ἄρσεν' ὁμοῦ καὶ θήλεα κύματα μίσγῃ
Κύπριδος, ἔκ τε φλεβῶν δύναμις σὺν ἐναντία πλάσσῃ,
ἢν μὲν κρῆσιν ἔχῃσιν, εὔκτιτα σώματα τεύχει·
ἢν δὲ δίχα φρονέωσι βροτῶν ἐν σπέρματι μεικτῷ
5 μηδὲ φύωσιν ὁμὴν δυνάμεις ἐνὶ σώματι μεικτῷ,
γεινομένην διφυεῖ σίνοιντό κε κύματι φύτλην.⟩

19

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.

16,1 ἑκάστοτ' Asbc Θ: ἑκάστω Aa: ἕκαστος A(e) Alex.: ἕκαστον Asclepius ἔχει A: ἔχειν Θ: ἔχῃ Asb πολυπλάγκτων Θ: πολυκάμπτων A (Ascl.) 16,2 τὼς A Θ: ὡς Ae Alex.: οὕτως Ascl. παρίσταται A: παρέστηκε Θ 17,1 Karsten: δεξιτεροῖσι— δ' αὖ Gal. 18,2 *conformans?* 18,4 *nam* Bas.: *at* vulgo

15

Πλ8 282 B. 929 A

Stets schauend nach der Sonne Strahlen

16

A 1009b21 (daraus 1. 3. 4 Alexander 306,28 1. 2 Asclep. 277,18) Θ 3. 499, 28 Dox.

Denn wie sich der Sinn jedesmal verhält in Bezug auf die Mischung seiner vielfach irrenden Organe, [illegible] dem Menschen nahe. Denn ein und dasselbe ist's was [illegible] Menschen, allen und einzelnen: die Beschaffenheit seiner Organe. Denn das Mehrere ist der Gedanke.

17

Galen. XVII A 1002 (daraus wol Palladius bei Diez Schol. Hipp. II 71)

Auf der Rechten die Knaben, auf der Linken die Mädchen

18

Cael. Aurel. tardi pass. V 116 D Bas.

Femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae 5
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

19

13 — Σ8 558,8

Also entstand dies nach dem Wahne und besteht noch jetzt und wird von nun an in Zukunft so wachsen und dann sein Ende nehmen. Einem jeglichen dieser Dinge aber haben die Menschen den Namensstempel aufgedrückt.

---

16. Θ Paraphr.: Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας· ʽὡς — νόημαʼ. τὸ γάρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει.

1, 1 Ἵπποι ταί με φέρουσιν] Formelhaft wie 1, 25, daher das Präsens. Dem Sinne nach dasselbe ἵπποι ἅρμα τιταίνουσαι (4. 5) oder ἅρμα καὶ ἵππους (21). Die Fügung der Sätze ist gerade am Anfange wenig geschickt. S. auch Einl. S. 22.

— ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι, πέμπον] Sonderbar denkt Stein (771) an den θυμός der Rosse. Der Dichter lenkt nicht den Wagen; das ist Sache der göttlichen παραιβάτιδες. Aber er ist der Wissende (εἰδότα φῶτα 3). Er kennt das Ziel. Den Weg zum Ziele weisen ihm die Göttinnen. Freilich auch die Rosse nehmen teil an der Entdeckungsfahrt; sie sind hochverständig (πολύφραστοι 4), wie des Achilleus Rosse, und in dem höheren Sinne der Allegorie verschmilzt, wie im Platonischen Mythus, Gespann und Besitzer in eins. So ist es müssig haarspaltend zu fragen, ob die Rosse oder ihr Herr Lust zur Fahrt haben. Doch mag ο 339 verglichen werden πέμψει δ' (Telemachos) ὅππῃ σε (Odysseus) κραδίη θυμός τε κελεύει.

2 βῆσαν] Passend wird Pindar O. 6, 24 ὄφρα κελεύθῳ τ' ἐν καθαρᾷ βάσομεν ὄχχον verglichen. Der homerische Gebrauch von βῆσαι (E 164. Λ 756) weicht ab.

3 δαίμονος] Den Dichter erfüllt bei seiner Vision eine göttliche Eingebung, ein δαιμόνιον ähnlich dem Sokratischen; darum das allgemeinste Wort, das, wie die Ableitung δαιμόνιος und besonders δαιμονᾶν zeigt, für alle Zustände des Besessenseins das technische ist. Erst im Verlaufe der Erzählung (22 ff.) gewinnt der Dämon eine etwas, wenn auch nicht viel, grössere Bestimmtheit. Er wird geschlechtlich differenzirt, das Reich der Göttin thut sich auf, es ist die Göttin des Lichts und der Wahrheit. Proclus nennt sie wegen 11 ff. νύμφη ὑψιπύλη (in Parm. S. 640, 39).

Der Genetiv ist objectiv zu verstehen, die Göttin ist das Ziel, nicht subjectiv wie ν 111 οὐδέ τι κείνῃ ἄνδρες ἐσέρχονται ἀλλ'

1, 3 ἀθανάτων ὁδός ἐστιν. Denn erst nachdem das Thor durchschritten, gelangt man in das Reich der Δαίμων. Im Laufe des Gedichts verblasst die Allegorie völlig und ὁδὸς δαίμονος wird zur ὁδὸς ἀληθείας, zur πειθοῦς κέλευθος (4, 4), Ausdrücke die sich wenig über die Prosa erheben. Das Bild des Weges ist in allen Litteraturen so abgegriffen, dass nur durch die Ausmalung der Fahrt eine poetische Empfindung geweckt werden könnte, was dem Dichter nicht sonderlich gelungen ist. Für die griechische Litteratur ist Hesiods Allegorie (Erga 287 ff.) von den zwei Wegen, die zur ἀρετὴ oder κακότης führen, Quellpunkt zahlreicher Allegorien und Parabeln geworden. In der Orakelpoesie erscheinen ὁδοὶ δύο πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων ἀπέχουσαι ἡ μὲν ἐλευθερίας ... ἡ δ' ἐπὶ δουλείας κτλ. (Diodor 7, 14, 2. Oinomaos Eus. P. E. 5,28). In Prosa ist die metaphorische Verwendung von ὁδός (= μέθοδος) schon früh eingebürgert: Herodot II 19 ἔλεξαν περὶ τοῦ ὕδατος τούτου (Nil) τριφασίας ὁδούς. Auch in der Novelle I 11 νῦν τοι δυῶν ὁδῶν παρεουσέων, Γύγη, δίδωμι αἵρεσιν ὁκοτέρην βούλεαι τραπέσθαι. Plato gebraucht neben ὁδός in diesem Sinne z. B. μία δὴ λείπεται τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ ὁδός (wie Parmenides 1, 27 und öfter) bereits μέθοδος, aber oft noch so, dass das Bild gefühlt wird οὐχ ᾗ Λυσίας ... πορεύεται, δοκεῖ μοι φαίνεσθαι ἡ μέθοδος. Von Aristoteles an ist der Terminus μέθοδος neben ὁδός wie alle platonischen Bilder bereits versteinert (vgl. Anal. pr. B 1). Wenn Plato sagt ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται (Rep. VII 533 C), so findet eine eigentümliche Personification statt, indem die μέθοδος gleichsam zum ἄνθρωπος μεθοδεύων wird. (Dieselbe, ausserordentlich weit verbreitete Personification habe ich früher für λόγος von Heraklit an erwiesen). Schon Herodot beginnt damit, wenn er II 20 fortfährt τῶν ἡ ἑτέρη (sc. ὁδός) λέγει und 21 sogar wagt ἡ δ' ἑτέρα ἀνεπιστημονεστέρη. Dieser Tropus erklärt die Worte des vierten Evangeliums, das auch im Λόγος griechische Wege wandelt: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. Der allgemein metaphorische Gebrauch ist natürlich auch hebräisch. Vgl. Jes. 34, 8 „Und es wird daselbst eine Bahn sein und ein Weg, welcher der heilige Weg heissen wird.“ 40, 3 Stimme des Predigers in der Wüste: „Bereitet dem Herrn den Weg, machet auf dem Gefilde eine ebene Bahn unserm Gott.“ Matth. 7, 13: „Die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammnis abführt.“ Vgl. 7, 14. Aber jene Hypostase scheint aus der wissenschaftlichen

1, 3 Litteratur der Griechen zu stammen. Sie wird auch für die Auffassung einiger Stellen des Parmenides wichtig werden.

— ἣ κατὰ πάντα τη φέρει εἰδότα φῶτα] Zahllos sind die Emendationsversuche der verderbten Stelle: κατὰ πάντ' ἄντην Heyne, κ. π. ἀιδῆ Fülleborn, ἀδαῆ Karsten, ἀσινῆ Meineke, κατὰ πᾶν πάντῃ Böckh, κ. πάντα σαφῆ Brandis, κ. π. μάθῃ Stein, κ. πᾶν ἀπάτης Bergk (1867 Ges. Abh. II 77), κ. πάντ' ἐτεῇ Usener 1889 (und bereits 1864 Bergk Ges. Abh. II 68). Man könnte noch einige Einfälle dieser Art zufügen: κατὰ πάντα τέλη (*Weihen*) oder κ. πάντ' ἀτρεκῆ oder αἴπῃ oder paläographisch ausgeklügelt κατὰ πάντ' ἀγῇ (nach Emped. 156 vgl. Anm. zu Parm. 10, 2). Wahrscheinlich erscheint von allem bisher Vorgeschlagenen nur G. Hermanns αὐτή. Freilich seine Fassung ἣ καὶ πάντ' αὐτὴ φέρει εἰδότα φῶτα *quae eadem quemvis sapientem virum ducit* ist unmöglich. Denn καὶ πάντα ist ebensowenig ansprechend als αὐτὴ in dieser Bedeutung. Die Paraphrase des Sextus ἐπὶ τὴν ἁπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν zeigt, dass κατὰ πάντα sicher steht. Vor allem aber ist es unmöglich, wie es die meisten thun, ἣ auf die δαίμων zu beziehen. Was φέρειν von Göttern in solcher Verbindung etwa heissen könnte, zeigt Hesiod Theog. 481 von der Rhea, die das Zeusknäblein bringt ἔνθα μιν ἷκτο φέρουσα; Demeterh. 431 Πολυδέγμων· βῆ δὲ φέρων ὑπὸ γαῖαν ἐν ἅρμασι χρυσείοισι πόλλ' ἀεκαζομένην (vgl. 415). Also ist ἣ die ὁδὸς δαίμονος und αὐτὴ muss, wenn es richtig gebessert ist, anders erklärt werden. Ich erkläre *sola: der göttliche Weg, der allein den wissenden Mann überallhin führt.* Es gibt nur einen Weg, der zum Ziele führt, der Weg der Wahrheit, alle andern sind Irrwege. Das ist der bis zur Monotonie wiederholte Grundgedanke des Gedichtes. Wir dürfen erwarten, dass dies gleich im Anfang mit aller Entschiedenheit betont wird. Anstoss darf bei dieser Auffassung nicht das etwas kahle κατὰ πάντα erregen (= πάντῃ, πάντοσε). Vergil sagt Aen. 6, 565 *ipsa deum poenas docuit perque omnia ducit.* Danach Lucan X 461 *quem ducit in omnia secum,* Anderes bei Leo zum Culex 168. Auch Dantes Inf. 1, 18 *che mena dritto altrui per ogni calle* besagt nicht mehr. In griechischer Poesie ist diese Nüchternheit selten, aber dem Parmenides darf sie auf keinen Fall durch schönfärberische Conjecturen genommen werden. Denn es entspricht durchaus 1, 32 διὰ παντὸς πάντα περῶντα. „Meine Methode, will er schlicht sagen, ist die einzige die sich überall bewährt". Es könnte scheinen, als ob er sich hierdurch mit sich selbst in Widerspruch setze, da er

1, 8 von einem scharf gesonderten Lichtreich der Göttin redet. Der Weg der Wahrheit scheint doch nur hierhin, nicht überallhin zu führen. Der Schein trügt. Die Göttin kennt alles. Sie klärt ihn auch über das jenseitige Gebiet auf. Der Weg der Wahrheit führt überall zum Ziele, auch im Bezirke der Δόξαι, wie der zweite Teil des Gedichtes lehrt. Darum verheisst ihn die Göttin, wo sie ihre Offenbarung enthüllt 1, 28: χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, sowohl die Ἀλήθεια als die Δόξα.

— εἰδότα φῶτα] den „eingeweihten" Mann: Rhesos 973 σεμνὸς ἐν τοῖσιν εἰδόσιν θεός; [Hippocr.] de arte 1 (42, 7 Littré) τὰ τῶν εἰδότων πρὸς τοὺς μὴ εἰδότας ἐξευρήματα; Arist. Wolken 1242 Ζεὺς γελοῖος ὀμνύμενος τοῖς εἰδόσιν; Thuc. 3, 53 μακρηγορεῖν ἐν εἰδόσιν. Diese und viele andere Stellen der Zeit werden verhüten, dass Jemand nach homerischem Vorbild conjicirt κατὰ πάντα φέρει εὖ εἰδότα φῶτα, indem er etwa das τη aus V. 5 eingedrungen glaubt oder gar weitergreifend mit δαίμονε, τῇ κατὰ πάντα φέρει εὖ εἰδότα φῶτα das Gesunde antastet.

1, 5 ὁδὸν ἡγεμόνευον] homerisch. Anders Hesiod Theog. 387 οὐδ' ὁδός, ὅππῃ μὴ κείνοις θεὸς ἡγεμονεύῃ.

1, 6 χνοίῃσιν ⟨ἵει⟩] So Karsten, der zuerst wegen der Länge des τ an χνοίῃς ἵει dachte. Aber an derselben Versstelle ἵει Φ 338 mit ἴ.

— σύριγγος αὐτήν] Die Stelle kann lehren, dass das runde Loch der Nabe, in welchem die Achse sich dreht, nicht daher seinen Namen σύριγξ hat (so bei Parmenides selbst von den Thürpfannen, in denen die Pfosten, ἄξονες, sich drehen 1, 19), weil es Aehnlichkeit hat mit den Löchern der Pfeife, sondern vom Tone der „Fuhrmannslerchen", den Kallimachos Hekale Wiener fr. Col. 4, 4 ein Zwitschern nennt ἄξων τετριγὼς ὑπ' ἄμαξαν·

1, 7 αἰθόμενος] *fervidus axis* Verg. G. III 107. Der Ausdruck ungewöhnlich, aber der metaphorische Gebrauch von αἴθων (ἀνήρ Sophokles, λογισμός Archestratus) genügt wol, vorschnelle Aenderungen fern zu halten. ἀχθόμενος, wie versucht ward, würde auf Diomedes Wagen passen (E 839, s. oben S. 20), aber Parmenides gibt nicht das Gewicht der Personen als Grund an, sondern die Schnelligkeit der Fahrt, wodurch sich die Achsen „heiss" liefen.

1, 8 Der Uebergang von der Schilderung zur Erzählung scheint wenig geschickt durch ὅτε σπερχοίατο angeknüpft, zumal der Iterativus mit der Ankunft am Ziele (11 ff.) zu streiten scheint. Trotzdem ist

1,8 Versverstellung und Lückenannahme durchaus abzuweisen. Denn V. 8—10 hängen eng zusammen. Die Anknüpfung durch ὅτε scheint durch homerische Reminiscenz nahe gelegt (T 317. ν 22). Der innere Zusammenhang aber ist folgender: die verweilende Schilderung der Fahrt mit Ausmalung des Details hat den Zweck dem Hörer die Illusion einer länger dauernden Reise beizubringen. Die Fahrt geht rasch, aber sie steigert sich noch, wenn die wagenlenkenden Jungfrauen die Peitsche erheben, um so schnell wie möglich dem Ziele zuzustreben, aus dem Reiche der Nacht in das Reich des Lichtes zu gelangen. Das Reich der Nacht wird wie im religiösen Ritus (Sibyllin. Blätter S. 122) durch Verhüllung des Hauptes symbolisirt. Sobald sie der Lichtsphäre nahen, stossen sie den verhüllenden Schleier vom Haupte. Es ist also σπερχοίατο πέμπειν εἰς φάος zu verbinden. Motivirend ihren Drang ins Licht zu kommen setzt der Dichter hinzu:

1, 9 Ἡλιάδες κοῦραι] sie stammen von der Sonne. Es sind Lichtelfen. Darum eilen sie in ihre Heimat, wohin sie den nach dem Licht strebenden Denker geleiten. In ἡλιάδες ist kaum mehr angedeutet als in Schillers *Sonnenwandrer*, der am Markstein der Schöpfung steht, oder in Göthes *Sonnenpferden* der Zeit, die wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht mit Egmonts Schicksalswagen durchgehen. Die Verbindung der Heliaden mit Phaethon ist vielleicht schon in Aischylos Heliaden vorgekommen und darum auch Parmenides zuzutrauen, aber jeder mythologische Rückstand ist hier in der rein logisch gedachten Allegorie verdampft.

— δώματα Νυκτός] vgl. Theog. 744 Νυκτὸς δ' ἐρεβεννῆς οἰκία δεινά vgl. Einl. S. 11.

1,11 πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματος] vgl. Theog. 748 ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἆσσον ἰοῦσαι ἀλλήλοις προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν χάλκεον· ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται ἡ δὲ θύραζε ἔρχεται οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἐέργει. Das Motiv des Himmelsthores ist in den heidnischen und älteren christlichen Visionen nicht sehr häufig, vgl. oben S. 17. Mehrere hintereinander befindliche Thore in der Visio Baronti († 700) vgl. Fritzsche in Vollmöllers Rom. Forsch. II 273.

— κελεύθων] vgl. κ 86 ἐγγὺς γὰρ Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κέλευθοι. Auf dem Wege der Ἡμέρα, der sich von dem scheidenden Thore an erstreckt, befindet sich in unmittelbarer Nähe hiervon die Wohnung, der Tempel der Göttin. So ist also jenes Thor wol als Hofthor

1, 11 (Stadtthor) dem Sprachgebrauche entsprechend gedacht, wie E 748 Ἥρη δὲ μάστιγι θοῶς ἐπεμαίετ' ἄρ' ἵππους. αὐτόμαται δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ ἃς ἔχον Ὧραι ... τῇ ῥα δι' αὐτάων κεντρηνεκέας ἔχον ἵππους.

—13 αἰθέριαι] zwischen der Erwähnung der steinernen Schwelle und der V. 18 ff. bis ins Kleinste beschriebenen Tischlerarbeit wirkt die Allegorie frostig. Characterisirt soll dadurch natürlich werden die Wohnung der lichten Tagesgöttin.

— πλῆνται] singuläre, aber unantastbare Weiterbildung zu πλῆντο (12, 1),

—14 Δίκη πολύποινος] erscheint als Priesterin des Lichttempels in der conventionellen Rolle der Thürschliesserin (κληδοῦχος in Theophrasts Paraphr. zu 12). πολύποινος heisst die Δίκη in dem Orphischen Verse fr. 125 Abel: τῷ δὲ (nemlich Zeus) Δίκη πολύποινος ἐφείπετο πᾶσιν ἀρωγός, den [Demosth.] Aristog. 11 καὶ τὴν ἀπαραίτητον καὶ σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας τελετὰς ἡμῖν καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶν καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν als alt erweist. (Vgl. Kern *de theologiis* 52; Lobeck *Aglaoph.* 396; Einl. S. 11). Da das Schlüsselamt von der Priesterin auch auf die Götter selbst übertragen wird (Rohde *Psyche* 285), so darf man den Irrtum Theophrasts entschuldigen, wenn er (s. a. O.) die δαίμων κυβερνῆτις (12, 3) mit der Δίκη identificirt.

— κληῖδας ἀμοιβούς] Was ist das? Karsten: *a reciprocando quia permutatis vicibus ianuas vel claudunt vel aperiunt.* Das würde dann den technischen Fortschritt betonen, den der lakonische Schlüssel vor dem homerischen voraus hat, mit dem man nur öffnen konnte. In der That folgt aus βαλανωτὸν ὀχῆα (16), dass P. an ein lakonisches Schloss denkt, bei dem der mit Fallklötzen (βάλανοι) versehene Riegel durch einen entsprechend geformten, mit mehreren Zinken versehenen Schlüssel vorwärts und rückwärts bewegt wird. Die verschiedenartige Anordnung der Zinken gibt Sicherheit gegen Dietriche, die man, wie eine bekannte Aristophanesstelle lehrt, im 5. Jahrh. fürchtete und vor der man sich durch jenes complicirtere Schloss zu sichern suchte (s. Anhang!). Daher paraphrasirt Sextus ganz richtig ἀμοιβοὺς mit ἀσφαλεῖς. Mir will es demnach einfacher erscheinen, wenn man ἀμοιβούς als „entsprechend", wörtl. „die Stelle (der βάλανοι) einnehmend" auffasst. Bei Homer N 793 sind ἀμοιβοί nach der Erklärung Aristarchs Ersatztruppen οἱ διαδεξάμενοι τοὺς ἔμπροσθεν παραγενομένους ἐπικούρους. So greifen

1,14 die Zinken der Schlüssel statt der bisher in den Riegel gefallenen βάλανοι ein.

1,15 παρφάμεναι μαλακοῖσι λόγοισιν] nach π 287 (τ 6) μαλακοῖς ἐπέεσσιν παρφάσθαι und M 249 παρφάμενος ἐπέεσσιν.

—16 ἐπιφραδέως] Adj. ungebräuchlich; adv. nur hier und bei Apollonius Rh.

—17 ἀπτερέως] aus Hesiod fr. 253 (Herod. II 230) ἀπτερέως παρ' Ἡσιόδῳ ὥσπερ τὸ ἀψοφέως· σημαίνει δὲ τὸ αἰφνιδίως. Vermutlich heisst ἀπτερής ursprünglich ein Vogel, der beide Flügel zugleich schlägt, wie ἀπτερύσσετο bei Archilochos (fr. bei Maass Arat. 353) und ἀπταρύσσεται: πέτεται bei Hesych, wo ἀπτερύσσεται von M. Schmidt wol überflüssig vorgeschlagen wird. ἀπτερύονται Arat 1009.

— ταὶ δὲ] πύλαι, nicht κοῦραι. Das scheitert an ἀναπτάμεναι (18). Auch ist es Sache der κληδοῦχος, die den Schlüssel im Schlosse lassen muss, die Thüre zu öffnen und zu schliessen. Die ἡνίοχοι verlassen den Wagen in solchen Fällen natürlich so wenig wie unsere Kutscher. Hier wie in εἱλίξασαι (19) tritt eine phantastische Belebung des Leblosen hervor. Wie der Weg so hat auch das Thor als Scheidewand zweier Welten eine in der Ausführlichkeit der Schilderung hervortretende Bedeutung. So nimmt es wie die ianua in der alexandrinisch-römischen Erotik Beseelung an. Doch steht die breite Schilderung mit dem Uebrigen nicht im Einklang.

—18 ἀχανές] zuerst bei Parmenides vorkommend, dann bei Sophokles (fr. 926) vom Labyrinth, also wol aus den Kamikiern. In hellenistischer Sprache von Aristoteles an wird das Wort gemein. Lieblingswort Plutarchs und der Zeitgenossen. S. Schwidop Observ. Luc. II Progr. d. Kneiph. Gymn. Königsberg 1850, 47; Schmid Attic. I 356 III 234. Genau entsprechend steht es in dem Papyrus Letronne IV (n. J. 127 n. Chr.) hinter dem Didot'schen Aristophanes S. 29, 17 συνέβη δὲ καὶ διὰ τὸ ἀχ[ανῆ] τὴν θύραν ἀφεθῆ[ναι ὑπὸ] λύκων λυμανθῆ[ναι] ἀγαθὰ σώματα (d. i. wolerhaltene Leichen) περιβρωθέντα.

— ἀναπτάμεναι] singulär wie πλῆνται.

—19 ἄξονες] die Thürschafte sind mit Zapfen (γόμφοι) und diese zur Erleichterung der Drehbarkeit mit Nadeln oder Dornen (περόναι) versehen, die sich in den ausgehöhlten Lagern der Schwellen und den den Dornen entsprechenden röhrenförmigen Löchern (σύριγγες) drehen (S. Anhang!).

1,19 ἀμοιβαδὸν ελίξασαι] Karstens Uebersetzung *retrorsum convertens* (porta) ist unmöglich. Vielmehr „*einen Flügel nach dem andern*" wie im Demeterh. 326 ἀμοιβηδὶς δὲ κίοντες κίκλησκον.

—20 τῇ ῥα δι' αὐτῶν] homerisch, E 752.

—21 ἰθὺς ἔχον — ἅρμα] vgl. Aspis 97 ἰθὺς ἔχειν θοὸν ἅρμα.

— κατ' ἀμαξιτὸν] an derselben Stelle X 146. vgl. Theognis 599.

— 22 θεὰ] = δαίμων (3). Sie empfängt ihn in ihrem Hause. Aber alle Details sind hier absichtlich weggelassen.

— χεῖρα δὲ χειρὶ] Die Wiederholung altepisch wie I. Bekkers Beispiele (*Homerische Aufs.* I 185ff.) beweisen, der freilich das unserem am nächsten kommende Φ 286 χειρὶ δὲ χεῖρα λαβόντες vergessen hat. Es gehört gerade diese Wiederholung zu dem allerältesten Bestande der Poesie, insofern dazu die Segensformeln (bên zi bêna, bluot zi bluoda, lid zi geliden) gehören. S. Scherer D. L. G. S. 15. R. Meyer Altgerm. Poesie S. 227.

—23 δεξιτερὴν ἕλεν] Situation aus α 120 χεῖρ' ἕλε δεξιτέρην καὶ ἐδέξατο χάλκεον ἔγχος καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· 'χαῖρε ξεῖνε παρ' ἄμμι φιλήσεαι'.

—24 ἀθανάτοισι] Da es Parmenides durchaus nicht auf das Geschlecht seiner Dämonen ankommt, so ist es voreilig mit Brandis ἀθανάτῃσι zu corrigiren.

— συνάορος] συνήορος Brandis. Auch Maximus (115) und Cic. ad Attic. 6, 5, 2 in archaisirendem Griechisch hat συνάορος wie das Drama (ebenso παράορος). Die Wörter sind obsolet geworden und darum ist im Attischen die epichorische Form (παρέωρος, συνέωρος) nicht gebildet, sondern wie in ἕκατι, ὀπαδός u. A. die althieratische Form conservirt worden. Die attischen Exemplare des Parmenides werden also vermutlich συνάορος gehabt haben.

—25 ἱκάνων ἡμέτερον δῶ] nach Σ 385. 424.

—26 μοῖρα κακὴ] aus μοῖρα κακὴ θανάτοιο N 602 u. a., aber anders gewendet.

—27 ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου] Die zunächst liegende Auffassung ἀπ' ἀνθρώπων und ἐκτὸς πάτου ἐκ παραλλήλου zu construiren (vgl. Theog. 301 τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων) hat Karsten wol mit Recht verworfen. πάτος ἀνθρώπων ist homerische Formel (Z 202, ι 119) und auch die Abundanz der Präposition ist im homerischen ἐκτὸς ἀπὸ κλισίης K 151 vorgebildet, wonach Timon von Xenophanes (und ihn vielleicht imitirend) sagte ἐκτὸς ἀπ'

1, 27 ἀνθρώπων θεὸν ἐπλάσατ' ἴσον ἁπάντῃ (fr. 40). Man wird daher die künstliche Wortstellung statt ἐκτὸς ἀπ' ἀνθρώπων πάτου ertragen wie τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος (1,33 und 7,2), vgl. zu 8,53.

— 28 θέμις τε δίκη τε] scheinen identificirt zu werden mit den göttlichen Wagenlenkerinnen. Das ist freilich unmöglich, wenn die Personification aufrecht erhalten werden soll. Denn Δίκη, die schlüsselbewahrende Tempelhüterin (14), ist von den Ἡλιάδες deutlich geschieden. Die mythologischen Verbindungen der Θέμις und Δίκη sind also fern zu halten. Diese Göttinnen sind dem Dichter ἀμενηνὰ κάρηνα (S. Einl. S. 8). Wie es in der Odyssee von dem Cyklopen heisst οὔτε δίκας εὖ εἰδότα οὔτε θέμιστας (ι 215), so hebt der Philosoph hier positiv hervor, dass seine Weisheit vor Gott und den Menschen gerecht sei: ἀληθείη πάντων χρῆμα δικαιότατον (Mimn. 8), mehr besagt auch unser Vers nicht. Wieder anders gefasst erscheint δίκη 8, 14.

— χρεὼ] wider homerischen Gebrauch zweisilbig wie bei Apollonios. Hesiod meidet das Wort. Ueber χρεὼν s. 1,32.

— 29. 30 Die beiden Programmverse oft citirt im Altertum und trotzdem oder gerade deswegen schwer zu recensiren. Ein Blick auf die kritische Notation zeigt zwei, drei durcheinandergehende Versionen. Für die kritische Behandlung derartiger geflügelter Worte gelten drei Grundsätze:

1) Die Majorität der Zeugen entscheidet nicht.

2) Die leichtere, sofort verständliche Lesart ist voraussichtlich falsch.

3) Die aus einer Hds. des Autors direct geflossene Ueberlieferung bietet voraussichtlich das Wahre.

Danach ist zunächst ἀτρεμές als das richtige zu erweisen. Vor Schriftstellern wie Plutarch und Laertios, die aus zweiter, dritter Hand schöpfen, hat Simplicius, der eine gute Hds. des Parmenides selbst in Händen hatte und daraus sorgfältig zu citiren pflegt, die Vorhand. Karsten freilich hatte ἀτρεκὲς vorgezogen als das dem epischen Gebrauch gemässere Wort, das zudem durch ἀλάθει' ἀτρεκής des Pindar (N. 5,17) eine Stütze gewinne; ἀτρεμές lasse sich schwer mit ἦτορ verbinden und sehe wie neuplatonische Erfindung aus. Aber ἀτρεμές ist doch ein sehr characteristisches Prädicat des parmenideischen Ἐόν (8,4), und da dies Sein mit der Wahrheit identisch ist, so ist die Echtheit gerade dieses Begriffes verbürgt. ἀτρεκές andererseits liegt dem

1, 29 trivialen poetischen Sprachgebrauch so nahe, dass es fast von selbst sich in die Texte einschlich. Die Sextushdss. zeigen das an dieser Stelle deutlich. Auch bei Pindar N. 3,41 ψεφεννὸς ἀνὴρ ἄλλοτ' ἄλλα πνέων οὔ ποτ' ἀτρεκέι κατέβα ποδί ist die La. des alten Mediceus ἀτρεμέι, wie die Paraphrase zeigt, vermutlich echt. ἀτρεμής, zuerst bei Theognis (ἀτρεμέως), ist älter (Hes. Erga 539 ἀτρεμέωσι), aber noch nicht homerisch. Die epische Sprache hat πάλλεται ἦτορ, οὐδέ μοι ἦτορ ἔμπεδον u. dgl. So ist also ἀτρεμὲς ἦτορ bei Parmenides durchaus angemessen. Ihr volles Verständnis gewinnt die Stelle freilich erst durch Aufnahme des bisher gänzlich verworfenen εὐκυκλέος des Simplicianischen Textes statt εὐπειθέος.

Ich betone zunächst, dass es unthunlich ist, Simplicius eine Interpolation zuzutrauen, zumal eine solche, für die jeder zureichende Grund fehlt. εὐκυκλέος ist für den ersten Augenblick formell und inhaltlich so anstössig, dass es psychologisch schlechterdings unmöglich ist, sich die Genesis einer solchen Interpolation vorzustellen. Wol zu begreifen aber ist es andererseits, dass ein Mann wie Proclus, der alles im neupythagoreischen Licht (wörtlich zu verstehen) erblickte, der, wie Rufinus berichtet, beim Dociren selbst von einem Heiligenschein umgeben war (φῶς εἶδε περιθέον τὴν αὐτοῦ κεφαλὴν Marinus V. Procli c. 23), die Lesart εὐφεγγέος selbst dann für richtig hielt, wenn ihm andere Ueberlieferung bekannt geworden sein sollte. Denn selbst erfunden hat er, wenn wir seinen Worten trauen, εὐφεγγές nicht. Es ist aber vermutlich irgendwo im neupythagoreischen Kreise aufgekommen. Auch ältere Philosophen wussten mit εὐκυκλέος nichts anzufangen. Darum verfielen sie, indem sie eine Zeile weiter lasen ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής, auf εὐπειθέος. Es ist möglich, dass diese Conjectur recht alt ist, aber echt ist sie nicht. Denn εὐκυκλέος ist aus dem innersten Kerne der Parmenideischen Speculation geschöpft, wo sich die Realität seines wahren Seins in archaischer Naivetät ausprägte. Um den eleatischen Begriff der Ἀλήθεια in seiner ontologischen Allseitigkeit zu fassen, darf zunächst an Plato erinnert werden Rep. VI. 508D: τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει

1, 29 ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι. Aus dieser in Parmenideische Farbe getauchten Stelle nehme ich zunächst nur die Gleichung ἀλήθεια = ὄν heraus. Das ἀτρεμὲς ἦτορ 'Αληθείης ist also die unerschütterliche Lebenskraft, der pulsirende Mittelpunkt seiner realen Welt, der Welt des ὄντως ὄν, die er selbstgewiss dem schwankenden Boden der vulgären δόξαι, der unwirklichen Scheinwelt gegenüberstellt. Aber Parmenides hat die Consequenzen seines Idealismus nicht zu Ende gezogen; er hat, was einige neuere Philosophen recht unhistorisch empfindend verkennen, seine Anschauung nicht reinlich von dem Materialismus der bisherigen Speculation loslösen können. Er ist darin ebenso inconsequent wie sein grosser Gegner Heraklit. Denn er leiht dem wahren Sein eine räumliche Ausdehnung, die ihn notwendig mit den Principien seiner Speculation in Widersprüche verwickeln musste, Widersprüche, die freilich von der damaligen Philosophie noch nicht sofort bemerkt wurden. S. Bäumker N. Jahrb. f. cl. Ph. 1886, 543f.; Zeller G. d. a. Ph. I[5]564 gegen Natorp Philos. Monatsh. 26 (1890) 11[1], der diese Widersprüche scharf hervorhebt. Zu diesen Resten der überwundenen Weltanschauung des Eleaten gehört nun auch die wunderliche Vorstellung, sich das gesammte Sein unter dem Bilde einer allseitig wohlgerundeten Kugel vorzustellen: πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ (8,43). Die Vollkommenheit seines 'Εόν sollte sich in dem vollkommensten Körper abspiegeln, ein Gedanke, der pythagoreischer Grübelei entsprungen wunderlich lange nachgewirkt hat. Die Kosmologie des Platon wie des Aristoteles ruht darauf. Mit den Vorzügen der geometrischen Begabung hat das griechische Denken auch ihre Fesseln zu tragen gehabt. Wenn also seine 'Αληθείη wie seine 'Οδός (37) als eine, freilich übermenschlich gedachte, Persönlichkeit erscheint, so wird man an die kosmische Gestalt erinnert, die Zeus in der orphischen Rhapsodie trug τοῦ δή τοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα οὐρανός κτλ. (123 Abel), und wird um so eher glauben, dass für diese Göttin die orphischen Epimenidea (wie oben gezeigt S. 15) die Anregung gegeben haben. Das Herz dieses wahren Seins, das nie wankende, bedeutet also den festen Kern seiner Welt und seiner Weltanschauung. Beides fällt für ihn zusammen wie Sein und Denken. Beides ist für ihn rund und ganz und ohne Fehl und Widerspruch.

1, 29 Die Form εὐκυκλέος, welche des Hiats wegen statt εὐκύκλου gewählt ist, wird unbedenklich erscheinen, wenn man den üblichen Wechsel dieser Adjectivformen erwägt. Ich führe nur die mit εῦ zusammengesetzten auf: εὔβλαστος—εὐβλαστής, εὔγραφος —εὐγραφής, εὔεργος—εὐεργής, εὔηχος—εὐηχής, εὔσπειρος—εὐσπειρής, εὔτεχνος—εὐτεχνής.

1,31.32 sind durch Simplicius als Fortsetzung von V. 28—30 verbürgt. Man hat aus dem Fehlen der beiden Verse bei Sextus die Berechtigung herleiten wollen, die sonstige Ueberlieferung des Empirikers zu verdächtigen, um freie Hand zu erhalten zu allerhand Umstellungen. Ganz mit Unrecht. Sextus will offenbar keine Excerpte, keine willkürlich gewählte Folge der Verse, sondern das ganze Proömium geben. Das Auslassen der Verse fällt lediglich den Abschreibern zur Last, die von ἀλλ' (31) auf ἀλλὰ (33) übersprangen. Die Paraphrase beweist für diesen Sachverhalt nichts. Denn sie wird gegen Ende recht kurz, um auf die Hauptsache, das Kriterium, zu kommen (35—37). Die inhaltlich mit 30 zusammenfallenden Verse konnten darum wie viele andere unberücksichtigt bleiben.

— 32 χρῆν δοκιμῶσ' εἶναι] gehört zu den vielversuchtesten Problemen der Fragmente. Peyron las die Verse zuerst im Taurinensis des echten Simplicius, wo er χρῆν δοκίμως εἶναι fand. Er versuchte χρὴ δοκίμως ἰέναι. Diesem Gedanken folgte Karsten κρῖναι bessernd. Stein billigt das mit der Paraphrase: „Aber dennoch wirst Du auch dies lernen, wie einer der alles gründlich durchforschen will, auch das bloss Angenommene annehmlich entscheiden muss.“ In der Ausgabe des Simplicius de caelo, die nach traurigen Zwischenfällen aus Karstens Nachlass herausgegeben worden ist, erscheint δοκίμως σ' ἰέναι. Diese ziemlich übereinstimmende Auffassung des Textes kann sich wol nicht länger behaupten, nachdem Heibergs Ausgabe gelehrt, dass alle Hdss. des Simplicus χρῆν δοκίμως εἶναι bieten. Man sieht nicht ein, warum der plane Text, den jene herstellen wollen, in allen Hdss. in etwas kaum Verständliches umgewandelt worden sein soll. Darum hatte die Vermutung von Bergk, so kühn sie ist, einen neuen Infinitiv Aoristi δοκιμωσέμεναι herzustellen, wenigstens mehr äusserliche Probabilität. Denn dass die Abschreiber solchen Monstreformen gegenüber sich halfen wie sie konnten, ist psychologisch begreiflich. Wenn

1, 32 nur die Form selbst glaublicher wäre! (s. Hiller Philologus 52, 721).

Alle Emendationsversuche (auch der etwas kindliche von Liebhold δοκιμάζεσθαι) begegnen sich in demselben Gedanken. Er wird also in der Ueberlieferung zu suchen sein, die ich Buchstabe für Buchstabe aufrecht erhalte. Zunächst gibt τὰ δοκοῦντα εἶναι einen vortrefflichen Sinn, insofern durch Zufügung des Infinitivs das an sich Verständliche zu schärferer Prägnanz erhoben und der Gegensatz zwischen Schein und Sein deutlicher zum Bewusstsein gebracht wird. So Aischylos Ag. 787 πολλοὶ δὲ βροτῶν τὸ δοκεῖν εἶναι προτίουσι (neml. τοῦ εἶναι). Auch bei ausdrücklich zugefügtem Gegensatz kann mit grossem Nachdruck das εἶναι bei δοκεῖν zugesetzt werden. Das Aeschyleische οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει heisst voller bei Philemon 94 K. εἶναι δίκαιος κοὐ δοκεῖν εἶναι θέλει. So Platon Gorg. 527 B οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι. Indem nun dieser Infinitiv sich abtrennt von τὰ δοκοῦντα, steigert sich noch die Energie des Ausdruckes. Da sich nun περῶντα selbstverständlich nicht an δοκοῦντα anlehnen kann, so fehlt ein von χρῆν abhängiger Infinitiv als Träger des im Participium vorausgesetzten Subjectes. Diesen Infinitiv erkenne ich im überlieferten ΔΟΚΙΜΩΣ. Die Nebenform δοκιμοῦν zu δοκιμάζειν überliefert Hesych. Sie muss ionisch sein nach der Imitation des Pherekydesbriefes (Laert. I 122) σὺ δὲ ἢν δοκιμώσῃς σὺν τοῖς ἄλλοις σοφοῖς, οὕτω μιν φῆνον· ἢν δὲ οὐ δοκιμώσητε, μὴ φήνῃς. Sappho gebraucht zweimal, aber in abgeschwächter Bedeutung δοκίμοιμι fr. 37. 69 vgl. Hes. δοκίμωμι: δοκῶ καὶ οἴομαι. Der Indicativ steht in der äolischen Imitation Theokrits 30, 25 ὄττις δοκίμοι τὸν δολομάχανον νικάσειν Ἔρον, οὗτος δοκίμοι κτλ. Bei Parmenides ist für δοκιμῶσαι die ursprüngliche Bedeutung (= δοκιμάζειν) zu Grunde zu legen. Diese Bedeutung passt hier wie der Modus, da bei den Verbis necessitatis der Aoristinfinitiv klärlich bevorzugt wird. Schwierigkeiten macht nur die Elision der Endung. In der Behandlung des kurzen αι in den Verbalendungen scheiden sich bekanntlich die verschiedenen Gattungen, indem Komödie, Epos, Lyrik, Tragödie stufenweise strengere Gesetze beobachten. Nur in der Komödie, und auch da nur vereinzelt, findet sich die Unterdrückung des αι im Aoristinfinitiv: κολάσ' ἔξεστι, ἀναγεῦσ' ὑμᾶς. Die metrische Freiheit, die sich Parmenides hier und da gestattet, und der prosaische Ton des

1, 32 ganzen Satzes (man beachte den Artikel τὰ δοκοῦντα) erlauben es die Analogie der Komödie zur Erklärung heranzuziehen. Vielleicht (ich wage nicht mit Bestimmtheit zu urteilen) hat sich Xenophanes, dessen Vorbild die Form des Parmenides offenbar mitbestimmt hat, noch eine stärkere Licenz erlaubt. Der Vers 3, 5 Hiller αὐχαλέοι χαίτῃσιν ἀγαλλόμεν(οι) εὐπρεπέεσσιν hat bis jetzt jeder Emendation getrotzt. Man wird also dergleichen Singularitäten, wie sie beim Infinitiv auch sonst begegnen (φῦν, μιγῆν, πέλεναι), der eleatischen Sonderart oder dem Dilettantismus des Dichterphilosophen zu Gute halten müssen.

Der Vers würde dann also folgendermassen zu verstehen sein: *„Aber trotzdem sollst Du auch das erfahren, wie man alles durchforschend das Scheinsein auf seine Echtheit prüfen muss.“* Ich übersetze dann χρὴ, was in der That alle Herausgeber ohne Weiteres statt des überlieferten χρῆν gesetzt haben. Die Textgestalt bei Simplicius ist aber so vortrefflich, dass man doch noch einen Augenblick bei seiner Lesart verweilen muss. Bei einem Dichter, der in der Verbalflexion soviel Eigentümliches bietet, wäre es vielleicht denkbar das überlieferte χρὴν (so A: χρῆν die übrigen Hdss.) als Präsens zu fassen (= χρεών). In der That ist dieses χρήν (vermutlich nicht aus χρὴ ὄν, sondern aus χρὴ ἔν (dorisch) contrahirt) bei Euripides an ein bis zwei Stellen überliefert (s. Wilamowitz Her. II² 74), aber substantivisch τὸ χρήν, so dass die Verwendung nicht ganz stimmen würde. Andererseits ist χρὴ am Anfang des Verses (6, 1) ohne Variante überliefert. So ist also vielleicht das Imperfectum χρῆν syntaktisch doch zu rechtfertigen. Nicht selten werden nemlich diese Verba necessitatis im Griechischen so construirt, dass der Irrealis nur eine höfliche Form statt des Präsens ist. ἴσως μέντοι χρῆν ἐννοεῖν καὶ τὸ τῶν παρόντων, sagt Gorgias (458 B) zu Sokrates und fährt dann fort σκοπεῖν οὖν χρὴ καὶ τὸ τούτων. Der Inhalt beider Sätze ist derselbe. Aber zuerst zögernd „man sollte eigentlich auch auf die Corona Rücksicht nehmen“. Das ist höflich einer zu erwartenden Ablehnung gegenüber. Dann dringlicher: „man muss also auch auf das Interesse dieser Rücksicht nehmen“. Im Hippolytos des Euripides 467 geht meinem Empfinden nach etwas von der Feinheit verloren, wenn wir in den Worten der Amme mit c lesen οὐδ' ἐκπονεῖν τοι χρὴ βίον λίαν βροτούς. Wieviel diplomatischer ist χρῆν (MAV)!

1, 32 Der vortreffliche Hippokratiker περὶ ἀγμῶν 1 (III 412 Littré) beginnt χρῆν (so antike Hdss. bei Gal. XVIII B 322) τὸν ἰητρὸν τῶν ἐκπτώσεων τε καὶ κατηγμάτων ὡς ἰθυτάτας τὰς κατατάσιας ποιεῖσθαι, wo Littré den Sinn mit *le médecin doit* im Groben richtig, aber ohne die feinere Nuance widergibt. In der späteren Gräcität ist dieses Imperfectum ausserordentlich häufig, überall in der Regel verkannt. Vgl. Wendland J. f. class. Phil. 22. Suppl. S. 724, Berl. Philol. Wochenschr. 1896 S. 1191. So möchte ich glauben, dass sich ἐχρῆν auch hier verstehen lässt. „Du wirst erfahren, wie man eigentlich alles und jedes, was da zu sein scheint, auf die Probe stellen sollte," nemlich wenn es thunlich und nützlich wäre. Aber die Bedingung bleibt unausgesprochen wie beim gewöhnlichen Potentialis εἴποις ἄν, beides bedingte Aussagen, welche in höflicher Rede an die Stelle der unbedingten treten.

— διὰ παντὸς πάντα περῶντα] Die Parechesis der Formen von πᾶς kommt in den erhaltenen Fragmenten dreimal vor (1, 32. 2, 3. 16, 4 vg. 8, 43. 44). Das ist prosaische Rhetorik. Denn weder die epische noch die lyrische noch die tragische Poesie kennt diese Verwendung von πᾶς (die Anapher ist fernzuhalten), obgleich doch die Tragödie die Parechese sonst bis zum Ueberdruss, namentlich in den lyrischen Stellen, verwendet. S. Herrmannowski *de homoeoteleutis* Berl. 1881 S. 53; Lobeck z. Ajax (πόνος πόνῳ πόνον φέρει) u. noch mehr in den Paral. gr. gr. 56. Er zieht für die Parechese von πᾶς nur eine (unsichere) Stelle aus der Medea 853 an. Die zeitlich nahe stehenden Dichter Theognis, Pindar, Aischylos und der sonst so gezierte Empedokles haben kein Beispiel. Erst die Kunstprosa der Sophistik gibt wieder Stoff. Gorgias Hel. 11 εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον μνήμην; Palam. 12 ἐν ᾧ ⟨πάντες⟩ πάντας ὁρῶσι καὶ πάντες ὑπὸ πάντων ὁρῶνται· πάντως ἄρα καὶ πάντῃ ταῦτα πράττειν ἀδύνατον ἦν μοι; 19 πάντες πάντα πράττουσιν . . . ἃ δὲ πᾶσι περὶ παντός ἐστι; 24 δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων. Demokrit hat ein Beispiel (das Birt bei Natorp entgangen) fr. 160 πάντα περὶ παντός; ebenso Antiphon Tetr. B γ 11 πάσης ὑπὲρ πάντων τῆς κηλῖδος ἀναφερομένης. Thukydides nur vier 2, 38 ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα; 6, 87 ἐν παντὶ γὰρ πᾶς χωρίῳ; 7, 87 κατὰ πάντα γὰρ πάντως νικηθέντες; 8, 1 πάντα τε πανταχόθεν (1, 33; 2, 51 scheinen mehr zufällig). Unter den Hippokratikern haben die sog. Sophisten d. h. die sophistisch gebildeten Aerzte

1, 32 die Figur: de arte 9 S. 54, 16 Gomp. πάντων ἐν πᾶσι; de flatibus 14 (VI 112 L.) κατὰ πᾶν τὸ σῶμα παντὶ τῷ αἵματι — πᾶν γὰρ σῶμα πανταχόθεν ἕλκεται — διαστροφαὶ παντοῖαι παντοίως; de nat. hom. 7 (VI 48 L.) ὁ ἐνιαυτὸς μετέχει μὲν πᾶς πάντων; officin. med. 1 (III 272 L.) ἀπὸ τῶν πάντῃ πάντως γιγνωσκομένων. Am häufigsten und ähnlichsten gebraucht diese Figur der Verf. de victu I 1 (VI 466 L.) ὀρθῶς ἐγνωκὼς ξυγγεγραφέναι πάντα διὰ παντός; 3 (472 L.) τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι; ib. 474 αὐτάρκεά ἐστι πᾶσι διὰ παντός, 10 (486 L.) πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ. Dies führt auf die richtige Spur. Denn diese Künstelei findet sich nur in den Partien, die durch die absurde Heraklit-Imitation abstechen. Also gehörte dies zu den Mitteln, mit denen der Ephesier seinen durch und durch rhetorisch angelegten Stil verzierlicht hat. In den erhaltenen Fragmenten findet sich in der That die Figur genau dem letzten Beispiel des Nachäffers entsprechend fr. 19 ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην οἵην κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων (ich halte diese Lesung aufrecht und verweise diejenigen, die die Construction nicht verstehen, auf Soph. O. C. 870). Heraklit also ist es, der Parmenides und den übrigen Philosophen den Geschmack an dieser Parechese beigebracht hat. Denn weit über die eigentliche Sophistik hinaus hat sein Beispiel gewirkt. Das beweist nicht nur Anaxagoras fr. 6 Schorn ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν . . . καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει; 16 πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει, sondern vor allen andern Platon, dessen Schriften von Beispielen dieser Figur wimmeln. διὰ παντός findet sich Phaedr. 240 E und Menex. 247 A parechetisch verwendet. Für Spätere geben Einzelnes Nauck Mél. gréco-rom. VI 104, Kaibel zu Galens Protr. S. 23, Schmid Attic. II 309, Usener zu Theodosios S. 135. Zum vollen Bilde gehören auch die verwandten Redensarten πολλὰ διὰ πολλῶν und vor allem οὐδεὶς οὐδαμοῦ u. dgl.

—34 μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον] Die Ueberlieferung des Sextus verdient unbedingt den Vorzug vor dem in der Ueberlieferung nicht einmal einstimmigen σε θεὸς des Laertius. Denn das Epitheton gehört offenbar zu ἔθος, nicht zu ὁδόν. Er warnt vor der überkommenen Anschauung; das Schlagwort νόμῳ—φύσει schwebt ihm vor, wenngleich er es noch nicht ausspricht. Das blieb der nächsten Generation (Leukippos, Empedokles [44]) vorbehalten.

1, 34 Alle Gedanken der Menschen, alle Namen, die sie der Wirklichkeit beilegen, sind blosser Schall πάντ' ὄνομα ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ (8, 38 f.). Dieser Opposition gegen das ewig Gestrige entspringt seine fortgesetzte Polemik. πολύπειρον nennt er dieses ἔθος, weil die νόμοι aus der ἐμπειρία der Menschen stammen. So Antiphon, wo er den Ursprung der Gesetze erklärt Herod. 14 (= chor. 2) ὁ γὰρ χρόνος καὶ ἡ ἐμπειρία τὰ μὴ καλῶς ἔχοντα ἐκδιδάσκει τοὺς ἀνθρώπους. Die Menschheit ändert sich aber, die Erfahrungen vervielfältigen sich und so bleiben die νόμιμα nicht ἀκίνητα. Das kommt ἀπὸ τῆς πολυπειρίας, wie der Korinther bei Thukydides im Hinblick auf Athen (I 71) sagt. Gerade dieses πολύπειρον also zeigt, dass der νόμος nichts wahres und göttliches ist. νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν, φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν (de victu 11. VI 486 L.). Ich kann daher die Ableitung von πολυπείρων (= πολλὰ πέρατα ἔχων; πολυπείρονα λαόν = τηλεδαπόν Demeterh. 297; μαντείης πολυπείρονας οἴμους Orph. Arg. 33) nicht gut heissen.

—35 νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα] Schon das Epos kennt die übertragene Bedeutung von νωμᾶν (ν 255); doch wird auch hier noch der Ursprung (ἔγχος ἐνώμα E 594) das Epitheton mitbestimmt haben.

— ἠχήεσσαν ἀκουήν] Wie die ἠχήεσσα θάλασσα (A 157) ihr eigenes Rauschen hat, das andere Töne übertäubt, so besitzt das Ohr Eigengeräusche vgl. [Hipp.] de victu acut. app. 23 (II 506 L.) ἀμαυρὰ βλέποντας καὶ οἶσιν ἦχοι τῶν ὤτων ἐμπίπτουσι. Arist. de anima B 8. 420ᵃ 16 ἠχεῖν ἀεὶ τὸ οὖς ὥσπερ τὸ κέρας· ἀεὶ γὰρ οἰκείαν τινὰ κίνησιν ὁ ἀὴρ κινεῖται ὁ ἐν ταῖς ὠσίν. Den Parmenides überbietet Empedokles in der auch inhaltlich anklingenden Stelle seines Proömiums 21 ἀκοὴν ἐρίδουπον, wie Parmenides selbst an Heraklit anknüpft: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. Diese Filiation ist typisch.

—36 κρῖναι δὲ λόγῳ] Auch hier Heraklitismus. Denn den λόγος der Sinnlichkeit entgegenzusetzen ist vorher nie versucht worden. Natürlich erscheint hier der λόγος des metaphysischen Beigeschmacks ledig, durch den bei Heraklit die individuelle Vernunft mit der Weltvernunft in Verbindung gesetzt wird.

— πολύδηριν ἔλεγχον] Die vielstimmige Weltanschauung der Menschen (πολύπειρον ἔθος) erfordert eine vielseitige Prüfung und Wider-

1, 36 legung (διὰ παντὸς πάντα περῶντα). Es ist die Aufgabe des zweiten Teils diesen ἔλεγχος zu geben. Die Prüfung kann nicht mit dem trüglichen Meinen der Sinne, sondern nur mit dem unfehlbaren Urteil des Verstandes erfolgen. Diese Prüfung wird 1, 32 mit dem Amte eines treuen Wardeins verglichen, der die Münzen auf Schrot und Korn prüft (δοκιμῶσαι), hier mit dem Urteil des Richters, der auf Grund der vorgebrachten, vielfach gegeneinander streitenden Beweise entscheidet (ἔλεγχον κρῖναι).

Somit ist der zweite Teil des Gedichtes, der schon V. 31f. in Aussicht gestellt war (ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα), nichts als eine kritische Uebersicht über die strittigen Ansichten der bisherigen Denker, eine Doxographie, die wie im Peripatos lediglich den propädeutischen Zwecken der Schule dienen soll. Ich sehe nicht, wie man die klaren Worte des Parmenides anders auffassen kann und muss somit bei meiner vor zehn Jahren ausgesprochenen Auffassung verharren (vgl. *Philosophische Aufs. Zeller gew.* L. 1887 S. 249). Die Anschauung wenigstens, dass die Δόξα eine Concession an den Phänomenalismus bedeute, wie viele meinen, oder „ein tiefinneres Schwanken in der Seele des Dichter-Denkers" verrate (Gomperz Gr. Denker I 148), lese ich nirgends in dem Buche des Parmenides. Ich sehe nur das nie schwankende Herz der Wahrheit.

1, 37 μόνος δ' ἔτι θυμὸς ὁδοῖο λείπεται] Die neueren Herausgeber haben ohne Weiteres die Stelle mit ihrem Doppelgänger (8, 1) zusammengeworfen, was ohne arge Willkür unthunlich ist. Da Parmenides in seinen Wiederholungen variirt (S. S. 25), so ist durchaus noch nicht sicher, ob die zweite Form μῦθος ὁδοῖο hier ohne Weiteres einzusetzen ist. Was er noch eben als Herz der Wahrheit (ἀληθείης ἦτορ) bezeichnet, warum sollte er dies hier nicht θυμὸς ὁδοῖο, den allein lebendigen Weg nennen dürfen? θυμός ist was lebt und webt (θύει) im Menschen. Die ὁδός des Philosophen hat, wie ich gezeigt, persönliches Leben gewonnen; so bedeutet wol der allerdings ganz ungewöhnliche Ausdruck soviel wie ὁδὸς καὶ ζωὴ im Johannesevangelium. Gemildert war vielleicht die Kühnheit des Ausdrucks durch die nun leider verlorene Fortsetzung. Denn der Form wie dem Inhalte nach scheint sich hier trefflich ein kleines Fragment des Klemens anzupassen:

2,1—4 λεῦσσε δ' ὅμως ἀπέοντα νόῳ] Dies entspricht dem κρῖναι λόγῳ.

2,1—4 Vorher aber stand etwas „rätselhaftes" von der Elpis. Klemens sagt: ἐν τῷ αὐτοῦ ποιήματι περὶ τῆς Ἐλπίδος αἰνισσόμενος τὰ τοιαῦτα λέγει Dann nachdem er die Verse angeführt: ἐπεὶ καὶ ὁ ἐλπίζων καθάπερ ὁ πιστεύων τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα. Danach könnte, wenn man den kürzesten Weg wählt, die Kluft zwischen fr. 1 und 2 etwa so überbrückt werden:

1, 36 . . . κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα· μόνος δ' ἔτι θυμὸς ὁδοῖο
λείπεται ⟨ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἔτι ἐλπίδος αἶσα·⟩
2, 1 λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως.

Man wird zugeben, dass die Einführung der ἐλπίς (vgl. τ 84 ἔτι γὰρ καὶ ἐλπίδος αἶσα) die Seltsamkeit der Personification θυμὸς ὁδοῖο etwas mildert. Mit μῦθος lässt sich eine derartige Fortsetzung jedenfalls weniger leicht verbinden.

2, 1 λεῦσσε δ' ὅμως] Die auf Misverständnis der Stelle, namentlich des vorgerückten ὅμως beruhende Aenderung Steins ὁμῶς ἀπεόν τε νόῳ παρεόν τε hat schon Bergk (Kl. Schr. II 80) bündig zurückgewiesen. Er erklärt richtig: *quamvis remota tamquam praesentia mente contemplare.* Die reimende Antithese erinnert an Heraklits παρεόντας ἀπεῖναι fr. 3

2, 2 οὐ γὰρ ἀποτμήξει] Auch ich sehe hier wie Gomperz Gr. D. I 442, der andere Wege geht, von jeder Aenderung ab. Denn ob man ἀποτμήξει oder ἀποτμήξῃ schreibt ist für die attische Ueberlieferung des 4. Jahrh., die allein herstellbar ist, gleichgültig. Auch für den Sinn ist es ziemlich gleich, ob man das Activ oder Medium versteht. Im ersteren Falle ist νοῦς das Subject. Für den Verstand, der nirgends eine Trennung des Seienden gestatten kann, gibt es kein Nah und Fern. Zieht man dagegen die zweite Person vor, wofür z. B. 8, 35 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος . . . εὑρήσεις τὸ νοεῖν geltend gemacht werden kann, so gibt auch das Medium einen guten Sinn. Denn es ist hier nicht von einem wirklichen ἀποτεμεῖν die Rede, sondern von der im Innern sich abspielenden geistigen Thätigkeit. So unterscheidet sich ὁρίζειν und ὁρίζεσθαι u. a. Bei dieser Auffassung, die ich vorziehe, wird die Form der Anrede 1, 33 εἶργε; 36 κρῖναι; 2, 1 λεῦσσε fortgesetzt und ein lebendigerer Abschluss gewonnen. Für den Gedankenfortschritt ist die zu Grunde liegende Vorstellung des Parmenides massgebend, dass Denken und Sein nicht bloss correlate, sondern zusammen-

2, 2 fallende Begriffe sind. So macht es also gar keine Schwierigkeit die Denkthätigkeit aus der Structur des Universums und umgekehrt zu erläutern. Wer denkt, ohne das Ganze zu umfassen, geht auf falscher Strasse, oder wie Empedokles es variirt

αὐτὸ μόνον πεισθέντες ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος
παντόσ' ἐλαυνόμενος· τὸ δ' ὅλον ⟨μάψ⟩ εὔχεται εὑρεῖν.

— τὸ ἐὸν] Der Hiat hat den Herausgebern Veranlassung zu allerlei Aenderungen gegeben: ἀποτμήξεις τὸ πέλον τοῦ ἐόντος (Stein), wodurch die Parechese zerstört wird, die Parmenides doch auch sonst sucht vgl. 8, 25 ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει und zu 1, 22 und 32; ἀποτμήξεῖται ἐὸν μετ' ἐόντος ἔχεσθαι (Karsten) willkürlich und ungriechisch, ἀποτμήξεις τῇ ἐὸν τῇ ἐόντος ἔχεσθαι (Schultess) wider den Sinn. Auch gegen τι ἐὸν würde sich aus der Parallele 8, 25 Triftiges einwenden lassen. Schon Bergk macht auf die äusserste Unwahrscheinlichkeit aufmerksam, dass derselbe Hiat an drei Stellen 2, 2. 8, 19. 32 durch so starke Corruptelen, wie sie bei Stein's Conjecturen anzunehmen wären, entstanden sein könne (Kl. Schr. II 79). Bei unserer heutigen Kenntnis der Ueberlieferung darf man ohne weiteres behaupten, das ist unmöglich. Ebenso unmöglich aber sind diese Hiate selbst, sei es im Parmenides sei es in irgend einem griechischen Dichter (die spätesten Christen etwa ausgenommen). Denn was mir von dergleichen bekannt ist Arat 223 αὐτὰρ ὁ ἵππος, Hesiod fr. 245 R. νήπιος ὃς τὰ ἕτοι μα λιπὼν ἀνέτοιμα διώκει ist offenbar verderbt (S. Kaibel Gött. gel. Anz. 1893, 592). Die Lösung für Parmenides ist sehr einfach. Parmenides hat sich erlaubt, da er ja den Artikel bereits vielfach in der Weise der Prosa verwendet, über das Epos hinausgehend Krasis anzuwenden. οὑμός, τοὔνεκα ist bereits episch, auch die Verschmelzung des Artikels hat bereits begonnen τἄλλα u. dgl. Wie er nun darüber hinaus κοὐ 6, 9; χοὔτως 8, 30; τἀντία 8, 59 sich erlaubt hat, so hat er das in seiner Schulsprache geläufige τὸ ἐόν zu τοὐόν verbunden. Es liegt dagegen so wenig Bedenken vor wie gegen τοὐτέρου bei Semonides 7, 113 (Hipponax 18, 3 noch unerklärt) oder οὑπιτυχὼν bei Theognis 918. Gleichgültig ist es ob wir die Krasis für das Auge sichtbar machen oder nicht. Parmenides wird sie vermutlich der Recitation überlassen haben.

— ἔχεσθαι] frei angefügt wie Eur. Hel. 675 τίνων χήζουσα προσθεῖναι

2, 2 κακῶν oder Hipp. de artic. 4 (II 86 L.) οὐδὲν ἀλλοίων ἁρμένων δέονται ἐπεισενεχθῆναι und so überall.

— 3.4 οὔτε σκιδνάμενον—οὔτε συνιστάμενον] Die Dialektik des Eleaten liebt es, wie ich in dem angef. Essay der *Philosophischen Aufsätze* nachgewiesen habe, die von Heraklit virtuos entwickelte Dichotomie so oft als möglich zur Verdeutlichung heranzuziehen. Eigentlich kommt für die plastische Anschauung nur der eine Fall in Betracht, wenn der Zusammenhang des Ganzen und Einheitlichen durch Zerstreuung und Vereinzelung aufgehoben wird σκιδνάμενον —πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον. Aber mit der Abrundung der Antithese, die der griechischen Sprache seit der ältesten Zeit im Blute liegt (s. Wilamowitz Her. II[2] 232; vgl. auch Herm. XXXI 354) wird der entgegengesetzte Fall, dass alles sich widernatürlich zusammenballe, ebenfalls in Betracht gezogen. Wie sich Parmenides das physikalisch oder metaphysisch gedacht, wird zu 8,22 ff. erläutert werden. Solche Nebenbemerkungen sind bei Parmenides in der Regel polemisch gemeint. Ist dies hier der Fall, so streift er die Weltanschauung des Heraklit, dessen Gottheit σκίδνησι καὶ συνάγει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι (fr. 40 Byw.); woraus sich dann in der folgenden Generation der Pendelschlag der Empedokleischen Weltbewegung entwickelt hat: ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον, ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει (116 f.).

— 3 κατὰ κόσμον] „in dem Gefüge seines Baues“. So (vgl. θ 492), nicht „Welt“ heisst κόσμος bei den Philosophen des 5. Jahrh. von Heraklit an. Denn Anaximenes bei Aëtius I 3,4 gibt nicht die Originalfassung. Am nächsten der späteren Bedeutung kommt Empedokles 350 ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν. Dann Demokrit fr. 161 Nat. und Hipp. de nat. hom. 7 (VI p. 50,2 Littré); beides unecht (vgl. Freudenthal Xenophanes S. 37 f.). Dagegen echt der Anfang des Philolaos (Laert. 8,85) ἁ (so die Hdss.) φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα vgl. fr. 2 bei Stob. Ecl. I 21,7 (187,20 W.)

3, 1 ξυνὸν δέ μοί ἐστιν ὁππόθεν ἄρξωμαι] Oberflächlicher Betrachtung muss es scheinen als ob ξυνόν die sonst freilich nicht nachweisbare Bedeutung von ταὐτόν habe. Aber es liegt mehr darin. Ich denke an Heraklits Wort (fr. 70) ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείης (Porphyr. zu Ξ 147. 190, 7 Schrader). Breitspurig erklärt

3, 1 das der Herakliteer de victu c. 19 (VI 492) πλοκέες ἄγοντες κύκλῳ πλέκουσιν, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἐς τὴν ἀρχὴν τελευτῶσι· τοῦτο περίοδος ἐν τῷ σώματι· ὁκόθεν ἄρχεται ἐπὶ τοῦτο τελευτᾷ und de locis in hom. 1 (VI 276) ἐμοὶ δοκεῖ ἀρχὴ μὲν οὖν οὐδεμία εἶναι τοῦ σώματος, ἀλλὰ πάντα ὁμοίως ἀρχὴ καὶ πάντα τελευτή· κύκλου γὰρ γραφέντος ἡ ἀρχὴ οὐχ εὑρέθη. Es ist bekannt, wie in der orphischen Palingenesie der κύκλος γενέσεως eschatologischer Terminus geworden ist (daher Empedokles und anspielend Alkmaion fr. 11 Wachtler, Pindar fr. 137 Bergk). Bei Parmenides begreift sich das Bild aus der ihn beherrschenden Anschauung seines runden Weltsystems. Es ist einerlei, wo man mit dem Ἐόν beginnt. Anfangs- und Endpunkt ist wie bei dem ἄπειρος δακτύλιος (Arist. Phys. Γ 6) gemeinsam. Wo man beginnt, dorthin kommt man wieder zurück: τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

4, 4 Ἀληθείη] Ueber Ἀλήθεια s. Einl. S. 15. Πειθώ ist hier in ihrem Gefolge wie sonst in dem der Aphrodite.

— 6 παναπευθέα] nach γ 88 ὄλεθρον ἀπευθέα θῆκε Κρονίων. Aehnlich ἄπυστος ὄλεθρος 8, 21. Der Hiat in der bukolischen Diärese nicht anzutasten. Zu μὴ ἐόν vgl. 8, 46.

— 7 ἀνυστόν] (Simplicius) und darum besser bezeugt als ἐφικτόν (Proclus). Stein freilich wählt dieses als mehr „poetisch". Aber ἀνυστόν hat Theognis 1195 und Empedokles 49 (vgl. Hermes XV 162), ferner Melissos und Anaxagoras, Demokrit fr. 203; Hippocr. de morbis I 1 (VI 140), 6 (150. 151), 20 (178); de victu 3 (VI 472), 27 (500), 69 (606). Richtig sagt Empedokles ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν (Herm. a. O. 171), aber in der hier nötigen Bedeutung (= δυνατόν) ist ἐφικτόν nicht vor dem 3. vorchr. Jahrh. nachweisbar. Vgl. Brinkmann *Quaest. de dial. Plat.* (Bonn 1891) S. 11, gegen den ein Demokritisches fr. (102 Nat.) ἐλπίδες αἱ τῶν ὀρθὰ φρονεόντων ἐφικταί, αἱ δὲ τῶν ἀξυνέτων ἀδύνατοι nicht geltend gemacht werden darf. Dieser Tiefsinn darf wol unbedenklich dem Abderiten genommen werden.

— γνοίης — φράσαις] typische Antithese vgl. *Philos. Aufs.* S. 251[2].

5, 1 höchst wahrscheinlich direct an 4, 8 anschliessend. Die Version des Proclus ist eine aus unsicherem Gedächtnis gemachte neuplatonische Erweiterung. Denn ἐκεῖ bezeichnet das Jenseits der Transcendenz in jener Terminologie, und νοέειν dient dieser Fassung auch nicht zur Empfehlung.

6, 2 μηδὲν] (wofür Heindorf ohne Grund μὴ δ' εἶν vermutete) ist bei Parmenides (und von da ab bei den Philosophen) soviel als μὴ ἐόν vgl. 8, 10 τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν.

— τά γ' ἐγὼ] Die Besserung τά σ' ἐγὼ nach Hes. Erga 367 ἅ σε φράζεσθαι ἄνωγα ist wol sicher.

— 3 εἴργω] Das in den Hdss. ausgefallene εἴργω wird durch die Parallelverse nahe gelegt.

— 4 βροτοὶ εἰδότες οὐδέν] Es ist Stil des Prophetentums die unwissende, in Sünden verstockte Menge durch passende Scheltworte in die richtige Büsserstimmung zu versetzen. Wie die Propheten des alten Bundes wettern, z. B. Jesaias 44, 18 *sie wissen nichts und verstehen nichts; denn sie sind verblendet, dass ihre Augen nicht sehen und ihre Herzen nicht merken können* oder Johannes d. T., der mit *Otterngezüchte* (γεννήματα ἐχιδνῶν) beginnt (Matth. 3, 7), so die Musen, die Hesiod anherrschen ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον (Theog. 26), was in seiner schon im Altertum aufgefallenen Kürze und Unmotivirtheit als Rest conventioneller Prophetensprache sich ausweist. Dann kommen die Nachahmer: Epimenides Κρῆτες ἀεὶ ψευσταί, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί und die Orphiker, schon näher an Parmenides streifend fr. 76 Abel:

βροτῶν τ' ἀλιτήρια φῦλα
ἄχθεα γῆς, εἴδωλα τετυγμένα μηδαμὰ μηδὲν
εἰδότες οὔτε κακοῖο προσερχομένοιο νοῆσαι
φράδμονες οὔτ' ἄποθεν μάλ' ἀποστρέψαι κακότητος
οὔτ' ἀγαθοῦ παρεόντος ἐπιστρέψαι τε καὶ ἔρξαι
ἴδριες, ἀλλὰ μάτην ἀδαήμονες, ἀπρονόητοι.

Aber bei Parmenides hat es doch seine besondere Bewandtnis, dass diese kräftige Apostrophe erst bei dem zweiten Wege der Irrenden erschallt. Denn mit den εἰδότες οὐδέν ist nicht die thörichte Menge (im Gegensatze zu dem εἰδότι φωτὶ 1, 3) zu verstehen (vgl. Theogn. 141), wie sie bei der πρώτη ὁδός 6, 3 gemeint ist, vielmehr führt die Erwähnung der Doppelköpfe, der δίκρανοι, auf die Anhänger des Heraklit und den Ephesier selbst. Das hat J. Bernays 1850 zuerst behauptet (Ges. Abth. I 62[1]) und seine Ansicht ist fast allgemein durchgedrungen. Nur Zeller hat sich nicht überzeugen lassen (I[5] 738). Seine erheblichen Bedenken hoffe ich durch die folgenden Bemerkungen zerstreuen zu können.

6, 4 Zunächst ist scharf zu unterscheiden, wie Parmenides scheidet, zwischen den zwei Wegen des Irrtums, die sich neben der Ἀλήθεια aufthun. Die πρώτη ὁδός (6,3) verwechselt einfach Sein und Nichtsein, was allgemeines Menschenlos ist. Der Cultus des Scheins verbirgt den Sterblichen die Realität des wahren Seins. Die zweite Strasse aber (6,4) erklärt Sein und Nichtsein für einmal identisch und dann auch wieder für nichtidentisch. Das ist keine naive Anschauung, sondern Speculation und zwar heraklitische. Man kann sagen, die Polemik des Parmenides schiesst über das Ziel hinaus formell wie inhaltlich. Formell, in sofern die Göttin ihre würdige Haltung hier aufgiebt und wie ἀφ' ἁμάξης Scheltworte statt der Beweise vorbringt. Das ist zwar Prophetenton, aber nicht die sonstige Art des Eleaten. Inhaltlich, weil über der zweischneidigen Dialektik Heraklits seine positive Logoslehre übersehen wird. Freilich dies ist die Regel in der historischen Entwickelung. So einseitig polemisirt in der Historie wie in der Philosophie eigentlich Jeder gegen seinen Vorgänger. Der Nachfolger stellt immer die schroffste Reaction dar. So war es stets und so muss es stets sein nach dem Gesetze der historischen Spirale. Gehen wir nun an die Schimpfworte näher heran, so enthalten sie, wie gewöhnlich, wenig positiven Kern. Aber die Erregung ist sichtlich und diese ist, wenn ich nicht irre, hervorgerufen durch die Sprache seines Gegners selbst. Heraklit hat das Vorrecht des Propheten stark ausgebeutet. Er schilt auf die Dummheit des Pöbels und nicht minder auf die seiner Vorgänger und Collegen durch das ganze Buch hindurch. Den Eindruck, den Proclus hatte (in Tim. 252) 'Ηράκλειτος μὲν ἑαυτὸν πάντα εἰδέναι λέγων πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ, bestätigen die Fragmente überall (s. Zeller S. 361 ff.). „ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι“ hatte er gerufen und die faulen Bäuche gegeisselt: „κεκόρηνται ὥσπερ κτήνεα“. Nun schallt hier ein Echo entgegen: εἰδότες οὐδέν, κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε. Damit will er nicht etwa auf einen erkenntnistheoretischen Unterschied ihrer Lehre aufmerksam machen. Denn der Eleate wie der Ephesier, beide sind entschiedene Gegner des Sensualismus. Sondern das Original wie die Copie dient lediglich dazu den Gegner zu verunglimpfen. Der imitirende Herakliteer de victu 24 (VI 496) sagt recht matt πολλοὶ θαυμάζουσιν, ὀλίγοι γινώσκουσιν. Kräftiger der Meister selbst:

6, 4 βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ (117). Bei seinem Gegner hört er dafür τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα. Nun kommt er endlich auf die Lehre selbst: οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν. Das ist Entstellung, aber leicht verzeihliche. Denn wer bei dem Herakliteer de victu liest πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά, φάος Ζηνὶ σκότος Ἀίδῃ, φάος Ἀίδῃ σκότος Ζηνί, wer bei Heraklit selbst das berühmte Wort findet ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν (Heracl. Alleg. 24), kann nur allzu leicht misverstehen. Die aphoristische Form des Buches und seine absichtliche Sibyllendunkelheit musste fast notwendiger Weise zu Misverständnissen Anlass geben. Aristoteles selbst hat an einzelnen Stellen, wo er sich ungenauer ausdrückt (Phys. A 2. 185^b 21 und namentlich Top. Θ 5. 159^b 31 vgl. Metaph. Γ 3. 1005^b 23) dem Ephesier noch mehr Unrecht gethan. Mit dem ταὐτὸν καὶ οὐ ταὐτόν hat Parmenides die paradoxe Dialektik abgethan. Wenn diese Polemik auf Heraklit und nur auf ihn passt, so gilt dies noch weit mehr von seiner Physik, die 6,9 geradezu parodirend verhöhnt wird. Die Polarität der elementaren Bewegung ist mit dem Terminus παλίντροπος κέλευθος unverkennbar getroffen. Ich will, wie Zeller, auf die Variante παλίντονος oder παλίντροπος bei Heraklit kein Gewicht legen (vielleicht hat er an verschiedenen Stellen beides gesagt; wenn man zu wählen hätte, schiene παλίντροπος richtiger), aber es hält doch schwer sein Auge davor zu verschliessen, dass πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος gleichsam ein Citat darstellt des vielberühmten fr. 45 οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογεῖ· παλίντροπος (so Plutarch 1026) ἁρμονίη κόσμου (Plut. 473) ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. Bei beiden bedeutet παλίντροπος nicht blos „rückwärts", sondern „nach entgegengesetzter Richtung" gewandt, eine Bedeutung, die πάλιν in Znsammensetzung gern annimmt, die namentlich bei παλίντροπος die vorherrschende ist. Parmenides lässt getreu seiner einseitigen Polemik in der παλίντροπος κέλευθος nur das Auseinander der Gegensätze hervortreten. Er ignorirt die Vereinigung, die Heraklit in der ἀφανὴς ἁρμονία des Bogens und der Leyer tiefsinnig andeutet. Was jener hervorhebt, der entgegengesetzte Weg des Werdens, die ὁδὸς ἄνω κάτω, ist wie die Identität und Nichtidentität von Sein und Nichtsein, nur die allerdings hervorstechende Aussenseite der Heraklitischen Lehre. Weil ihn daran

6, 4 die Zwiespältigkeit des Gegensatzstandpunktes besonders erregt, nennt er sie δίκρανοι, Doppelköpfe, wie umgekehrt der Skeptiker Timon mit besonderem Behagen den doppelt blickenden Xenophanes (ἀμφοτερόβλεπτος 45, 2 W.) und den doppelzüngigen Eleaten Zenon (ἀμφοτερόγλωσσος 5, 1) seiner Skeptiker-Gilde einverleibt. Bergk hat (Gr. Literaturg. II 491[5]) die δίκρανοι mit dem Doppelköpfen des Kratinos zusammengestellt. Das ist irrig. Wenn der Komiker nach dem Muster des Argos Πανόπτης seine sophistischen Panopten, die das ganze Weltall begucken, mit Januskӧpfen und unzähligen Augen versieht, so denkt er nicht an ihre zwiespältige Dialektik. Die Worte selbst (fr. 153 K.) κρανία διαάφορα, ὀφθαλμοὶ δ' οὐκ ἀριθμητοί möchte ich verbessern δίσσ' ἀφορᾶν, „doppelt zu schauen" (wie καλὸς ὁρᾶν vgl. Bacch. 1017 φάνηθι . . . πολύκρανος ἰδεῖν δράκων, der hier allerdings von φάνηθι abhängige Infinitiv beruht auf derselben syntaktischen Anschauung). Eine Ableitung aus dem Doppelkopfe des Boreas kann ich weder in der Fiction des Kratinos noch des Parmenides anerkennen.

Für die Beziehung dieser Polemik auf Heraklit lässt sich zum Schlusse noch geltend machen, dass sich mit 6, 6 οἱ δὲ φορεῦνται im Sarkasmus gegen die Flusstheorie des Heraklit Platons Theätet begegnet ἀτεχνῶς γὰρ κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται (179 E). So stellt er später (181 A) die ῥέοντες den στασιῶται τοῦ ὅλου entgegen.

Wenn ich nicht irre, ist das Hauptbedenken Zellers gegen diese Beziehung aus chronologischen Erwägungen hergenommen. Da, wie er annimmt, Heraklits Buch nicht vor 478 geschrieben sei, so komme man mit Parmenides, der selbst um diese Zeit gedichtet haben müsse, ins Gedränge (S. 773[3]). Für diese Frage muss ich nun von vornherein Platos Inscenirung des Parmenides aus dem Spiele lassen. Seine biographischen Details haben keinen historischen Wert, da er hier auf ein genaueres Wissen seiner Leser zur etwaigen Schonung der Illusion keine Rücksicht zu nehmen brauchte. Ich gebe aber gern zu in Erwägung der vielfachen Anregung, die in den verschiedenen philosophischen Richtungen des 5. Jahrh. auf ihn als Ausgangspunkt zurückzuführen ist, dass er ± 480 sein Lehrgedicht verfasst haben könne. Allein Heraklits Schrift möchte ich mindestens 10 Jahre früher ansetzen. Sie erwähnt einerseits des Hekataios' Polymathie d. h. sie setzt dessen

6, 4 zwischen ±510 und 478, wahrscheinlich zwischen 510—500 verfasste Περίοδος γῆς voraus. Somit fällt sie selbst bereits ins 5. Jahrh. Andererseits hindert Epicharms Parodie (± 470) allzutief hinabzugehen. Zeller nimmt nun an, die Verbannung des Hermodoros, die Heraklit erwähnt, könne unmöglich vor 478 stattgefunden haben. Denn zur Zeit des ionischen Aufstandes könne Hermodor noch keine politische Rolle gespielt haben (dies beruht auf der doch unsicheren Identificirung dieses Hermodoros mit dem, der die Decemvirn 452 unterstützte), nachher aber sei die demokratische Erhebung in Ephesos, welche den Aristokraten vertrieben habe, erst durch die endgültige Befreiung von der persischen Herrschaft möglich geworden (S. S. 625 A.). Allein dieser Zeitpunkt, denk' ich, ist sehr unwahrscheinlich. Gerade nach Ephesos hatte Xerxes seine Kinder nach der Schlacht bei Salamis bringen lassen (Herod. 8, 103). Er musste doch über die Stimmung der Stadt soweit orientirt sein, dass er damals eine demokratische d. h. antipersische Schilderhebung nicht zu befürchten hatte. Auch hören wir nicht, dass die Ausführung des Auftrages irgend welchen Schwierigkeiten begegnet sei. Mir scheinen alle äusseren Anhaltspunkte zu fehlen. Wir wissen weder, ob Hermodoros vor oder nach dem Feldzuge des Xerxes verbannt wurde, und da wir das Alter des Hermodor nicht bestimmen können, so schwebt bei der exceptionellen Stellung und Parteientwickelung von Ephesos jede genauere Fixirung in der Luft. Bei der wechselnden Stimmung während des ionischen Aufstandes kann es sehr leicht zu einer Verbannung des Aristokraten gekommen sein. Nehmen wir hierfür 500—490 in Anspruch, so ist es bei dem unglaublich lebhaften Verkehr zwischen Osten und Westen (vgl. Epicharm) sehr wol möglich, dass Parmenides ± 480 Heraklits Buch und Heraklits Schüler in Velia kennen lernte. Hermodor selbst kann in der phokäischen Colonie sich aufgehalten und dort der eleatischen Schule Concurrenz gemacht haben. War er bei seiner Verbannung 30—40 Jahre, so kann er 40 Jahre später noch den Römern gesetzgeberischen Rat erteilt haben, — wenn's wahr ist.

— 5 πλάττονται] wie der Dialect zeigt verdorben. Da die attischen Schreiber an das σσ der Dichtersprache gewöhnt waren, ist die Verderbnis vermutlich erst bei den byzantinischen Abschreibern entstanden, die sich das attische ττ des Simplicius angewöhnt

6, 5 hatten (vgl. Einl. Phys. IX VIII). Sie haben also πλάσσονται vorgefunden, das von πλάσσειν abzuleiten der Zusammenhang widerrät (vgl. φοροῦνται 6). Gemeint ist vielmehr (darin kommen alle Herausg. überein) πλάζονται. Aber sollen wir nicht bei dem italischen Dichter die Form πλάσσονται in demselben Sinne bewahren? Wenn die Tarentiner σαλπίσσειν sagten (um das nicht ganz analoge φράσσειν = φράζειν u. A. zu übergehen s. Ahrens d. d. 98), wenn auch die Römer in ihren alten Lehnwörtern denselben Lautwandel zeigen (*massa* = μᾶζα, st. μαγ, μάσσειν u. A.), so wird es richtig sein in dem singulären πλάσσονται die parmenideische Form zu sehen. Diese Form, die keineswegs dorisch zu sein braucht, ist von derselben Wurzel πλαγ analog der verstärkten Form πλήσσειν gebildet, für welches umgekehrt das Aeolische die ζ-Form beliebt hat (πλάζειν). Wahrscheinlich hat die treue Ueberlieferung des Simplicius auch eine andere dialektische Sonderform bewahrt:

— 6 πλακτὸν] so die beste Ueberlieferung und ebenso 8, 28 ἐπλάχθησαν. Beide Formen kennt Hesych πλακτός: παράφρων, πεπλανημένος und ἐπλάχθη: ἐπλανήθη. Dieselbe unnasalirte Form häufig in unserer Homerüberlieferung vgl. Ludwichs Odyssee α 2, ζ 278, ι 259, θ 14, ν 5, ο 343, φ 363 u. s. w. πλακτός verhält sich also zur nasalirten Form wie σαλπικτής (so vom 4. Jahrh. an bis zur Kaiserzeit auf attischen Inschriften, später σαλπιστής) zu dem angeblich altattischen σαλπιγκτής (Bamberg Z. f. G. W. 1882. 195 f.). Ich wünschte freilich für diese Form bessere Belege als die handschriftliche Ueberlieferung der Attiker und Atticisten. Der einzige inschriftliche Beleg, den ich kenne σαλπιγκτάς C. I. G. S. 3195 (archaisirende Inschr. d. 1. nchr. Jahrh. aus Oropos) beweist nichts für die klassische Zeit.

7, 1 Die Stellung des Fragm. zwischen 6 und 8 verbürgt Simpl. (S. S. 35 Anm.) Ich denke 7, 1 schloss sich unmittelbar an 6, 9 an. Die Thorheit des Heraklitismus Sein und Nichtsein zu identificiren ergiebt sich einfach aus der logischen Unmöglichkeit die Existenz des Nichtseienden sich vorzustellen.

— δαμῇ] Die handschriftlich mehrfach bezeugte Form hat Stein noch einmal durch Conjectur gefunden. Er interpretirt ganz richtig: *nec enim unquam hoc cogatur esse ea quae non sint* und führt den Gebrauch von ἀναγκάζειν bei Plato an Theaet. 196 B καὶ τούτῳ αὐτῷ ἠναγκάζομεν μὴ εἶναι ψευδῆ δόξαν (vgl. Rep. 611 B).

7, 1 Zufügen lässt sich Symp. 202 A und eine Stelle des Sophistes, die vielleicht als Reminiscenz aus Parmenides Gewicht hat 241 D: τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ (S. Apelt). Dies wird genügen die Interpretation Steins zu schützen, wenn sich auch δαμάζειν selbst so gebraucht nicht wieder findet. Wenn sich hierauf Jackson (Journ. of philol. XXI 174) stützt, um sich gegen δαμῇ zu erklären, so scheint diese Skepsis übertrieben. Was er selbst vorschlägt δάμ' ᾗ ist geistreich, aber doch wol unmöglich. δαμὰ aus μηδαμὰ hypostasirt (nach Analogie von δέν bei Alkaios und Demokrit) wird dadurch nicht wahrscheinlicher, dass ein Byzantiner (Pseudoalex. z. Ar. Metaph. S. 805, 19) wirklich μηδαμῇ verstanden d. h. in der corrupten Ueberlieferung, die uns auch sonst vorliegt, vorgefunden hat. Mir scheint δαμῇ nicht nur verständlich, sondern sogar ausdrucksvoll gesagt. Wenn, wie ich annehme, der Groll gegen Heraklit noch nachzittert, so macht sich der Aerger gegen den übermütigen Ton des ephesischen Βασιλεύς darin Luft. Man denkt an den Vers der Ilias E 878 σοί τ' ἐπιπείθονται καὶ δεδμήμεσθα ἕκαστος.

8, 1 muss sich nach Simpl. Phys. 78,2. 144,29 unmittelbar an 7, 2 anschliessen. Es fehlt also nur eine harmlose Zwischenbemerkung, etwa οὐδὲ γάρ ἐστι φατόν (vgl. 8, 8).

— μοῦνος] wie oben μόνος 1,37 an das grammatisch regierende Wort angeschlossen statt μούνης.

— μῦθος] den Inhalt mitumfassend wie im Epos oft. Auch bei Empedokles 75.

— 4 μουνογενής] ein latenter Widerspruch. Das ewige Sein kann nicht geboren, also auch nicht „eingeboren“ sein. Plato freilich konnte es ganz richtig von seinem οὐρανὸς verwenden Tim. p. 31. Der Widerspruch, den man fühlte, scheint später Aenderungen des geflügelten Verses hervorgerufen zu haben. So citirt Plutarch ἔστι γὰρ οὐλομελές, was auch Proclus in seinem Exemplar gelesen zu haben scheint. Der Anstoss ist unberechtigt. Denn das ziemlich häufige Wort war offenbar damals bereits abgegriffen. Für uns erscheint es zuerst bei Hesiod Erga 376 μουνογενὴς πάις und im Hekatehymnus Theog. 426. 448. Aus ähnlicher Poesie von der Persephone Plut. de fac. in orbe lunae 28, 5. 943 A. Ueber die

8, 4 an Joh. 1, 18 anknüpfende christliche Entwickelung des Wortes und den Zusammenhang mit dem Heidentum handelt (ohne Berücksichtigung der LXX) Wobbermin *Religionsgesch. Stud.* 136.

— ἠδ' ἀτέλεστον] im Altertum bereits beanstandet, wie die oft überlieferte Variante ἠδ' ἀγένητον bezeugt. 8, 32 ἔστι γὰρ οὐκ ἀτελεύτητον scheint gerade das Gegenteil zu besagen, und dort wird die Begrenzung ausdrücklich begründet. Daher hat Brandis, um Einstimmigkeit herzustellen, οὐδ' ἀτέλεστον geneuert. Die scharfsinnige Lösung hat sich nicht durchsetzen können. Man wird sich vielmehr bei der schon von Simplicius (29, 16) gegebenen Erklärung beruhigen müssen, ἀτέλεστον bedeute soviel als ἀνώλεθρον (3) oder ἄπαυστον (27). Dies ist auch um deswillen wahrscheinlich, weil an der letzten Stelle dieselbe Verbindung mit ἀκίνητον (26) vorliegt wie hier die von ἀτέλεστον mit ἀτρεμές. Denn das Merkmal der Unbeweglichkeit wird hauptsächlich als Unveränderlichkeit gefasst. Man hat also zu lernen, dass der Dichter die verwandten Ausdrücke ἀτέλεστον und ἀτελεύτητον willkürlich, wie es scheint, nach ganz verschiedenem Sinne hin ausgeprägt hat. Ein Misverständnis glaubte er wol nicht zu befahren, da er sowohl im vorhergehenden wie im folgenden Verse die zeitliche Endlosigkeit so deutlich bezeichnet hatte, dass ein Zweifel ihm ausgeschlossen scheinen mochte. Endlich ist wol zu beachten, dass ἠδ' ἀτέλεστον als Hexameterschluss (wenn auch in anderem Sinne) Δ 26 vorkommt, während die hier erforderllche Bedeutung „*endlos*“ π 111 vorgebildet ist μὰψ αὔτως, ἀτέλεστον, ἀνηνύστῳ ἐπὶ ἔργῳ.

— 5 Die Varianten des Verses bei Ammonius und Philoponus sind neuplatonische Ergänzungen eines lückenhaft im Gedächtnis gebliebenen Merkverses. Das moderne ἔστι δὲ μοῦνον verrät den Ursprung. Vgl. oben V. 4.

— 6 τίνα γὰρ γένναν] Erstes σῆμα, ὡς ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν. Die lebhaften Fragen erinnern an den Schuldialog, aus dem diese Dialektik erwachsen scheint. S. *Philos. Aufs.* a. O. Ueber γέννα vgl. Wilamowitz z. Her. 872.

— 7 ἐασέω] Die Ueberlieferung führt auf diese von Bergk *Kl. Schr.* I 75 mit Recht geschützte Form. Nur darf nicht von Dorismus gesprochen werden. Denn diese alte Futurbildung hat in allen Dialekten Spuren gelassen.

— 9 χρέος] so öfter bei Pindar, noch nicht episch.

— 11 οὐχί] Parmenides schrieb ohne Zweifel οὐκί. Denn das zweimal im Homer überlieferte οὐχὶ ist auch syntaktisch unmöglich, wie Bekker (H. Bl. I 152) erwiesen. Auch im Orakel bei Herodot VII 220 kann οὐχί nicht richtig überliefert sein.

— 12 οὐδέ] Da mit οὔτε 7 die eine Hälfte der Disjunction angekündigt wird, so erwartet man nun hier oder später das entsprechende οὔτε. Die Unmöglichkeit, dass das Sein aus dem Nichtsein entstehe ist dargethan. Wo bleibt das andere positive Glied des Dilemmas, das die Entstehung aus dem Sein als unmöglich erweist? Bisher hat man es meist in 12 gesucht: Brandis οὐδέ ποτ' ἔκ γέ του ὄντος, Karsten οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος, Stein οὐδέ ποτ' ἔκ γε πέλοντος. Ich selbst war auf Simplicius Paraphrase aufmerksam geworden Phys. 78, 25 οὔτε γὰρ ἐξ ὄντος· οὐ γὰρ προϋπῆρχεν ἄλλο ὄν. οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· οὐδὲ γὰρ ἔστι τὸ μὴ ὄν ... ἀλλ' οὐδὲ ἐκ τοῦ πῇ μὲν ὄντος πῇ δὲ μὴ ὄντος, ὡς τὸ γενητὸν γίνεται· οὐ γὰρ ἂν τοῦ ἁπλῶς ὄντος προϋπάρχοι τὸ πῇ μὲν ὂν πῇ δὲ μὴ ὄν, ἀλλὰ μετ' αὐτὸ ὑφέστηκε. Ich glaubte daraus den Text οὐδέ ποτ' ἔκ πῃ ἐόντος entnehmen zu müssen. Natürlich wäre dann πῇ nicht in dem unmöglichen Sinne des Neuplatonikers zu verstehen, sondern etwa wie ὁπωσδήποτε. Er kann sich ein Sein vor dem Sein gar nicht vorstellen. Aber mag es wie immer beschaffen sein, ein Seiendes neben dem Seienden ist undenkbar. Das dünkt mich an und für sich nicht unparmenideisch gedacht. Aber diese Herstellung hat doch schwere Bedenken, die im ganzen richtig, im Einzelnen nicht immer zutreffend Pabst *de Melissi fr.* (Bonnae 1879) S. 29 ff. auseinander gesetzt hat. Zuerst warum soll das negative Glied des Dilemmas vor dem positiven behandelt werden? Ferner οὕτως ἢ πάμπαν πέλεναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί (11) schliesst so bündig ab, dass das zweite Dilemma nicht nachhinken kann. Endlich müsste οὐδὲ in οὔτε geändert werden; und dies alles, um ein an für sich vortreffliches Corollar, das mit οὐδὲ richtig angereiht wird, in die vorausgesetzte dilemmatische Beweisführung einzupressen! Mit Recht hat Zeller in der neuesten Auflage von diesen Gewaltmitteln abgesehen und ist zur Ueberlieferung zurückgekehrt, indem er 12. 13 paraphrasirt: „*und es lässt sich nicht absehen, wie aus dem Nichtseienden etwas anderes als Nichtseiendes werden könnte.*“

Damit sind die Versuche V. 12 anzutasten abgethan. Aber

8, 12 der Text ist dadurch noch nicht in Ordnung. Es bleibt der doppelte Anstoss: 1) Die Widerlegung der Entstehung aus dem Seienden fehlt; 2) unser Text zeigt mit οὔτε eine Verklammerung, der der Anschluss sei es vorwärts oder rückwärts fehlt. Ueber den inhaltlichen Anstoss hat sich Pabst mit nichtigen Argumenten hinweggesetzt. Das positive Glied kann unter keinen Umständen fehlen. Denn der ganze bisherige Hylozoismus beruht auf der Entstehung aus dem Seienden, während die Entstehung *ex nihilo* seit Thales als Absurdität erkannt war. Den formellen Anstoss beseitigt er V. 7 durch die brutale Aenderung οὐκ statt οὔτε. Das heisst nicht nur die Ueberlieferung, sondern auch die Sprache mishandeln. Niemand würde die Worte οὐκ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω so stellen.

Wie ist also das Problem zu lösen? Ich sehe kein anderes Mittel als den Ausfall eines Verses zwischen αὐξηθέν und οὔτε anzunehmen, der das positive Glied enthielt. Also etwa so:

7 πῇ πόθεν αὐξηθέν; ⟨οὔτ' ἐκ τευ ἐόντος ἔγεντ' ἄν·
ἄλλο γὰρ ἂν πρὶν ἔην.⟩ οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐασέω,

In den philosophischen Schriften ist die dort so ungemein häufige Verwendung disjunctiver Perioden eine Hauptursache zahlreicher Auslassungen. Es hätte also kein Bedenken (und Beispiele dafür liessen sich wol beibringen) den Ausfall derselben Worte an den beiden Stellen des Simplicianischen Textes im Archetypus anzunehmen. Ich möchte aber eher glauben, dass bereits in dem Gedichtbuche, das Simplicius vorlag, die beiden so ähnlichen Hexameterausgänge Anlass zur Auslassung gegeben hatten. Gegen diese Annahme darf man die unserer Herstellung vollständig entsprechende Paraphrase des Simplicius, die ich oben mitteilte, nicht geltend machen. Denn diese Commentatoren sind von Jugend auf geübt, die unvollständigen Beweise des Aristoteles und seiner Vorgänger in das syllogistische Schema zu bringen. Wie Simplicius dem Melissus gegenüber verfuhr, hat die schöne Entdeckung von Pabst gezeigt. Es ist daher auf dergleichen Paraphrasen kein urkundlicher Verlass.

— 14 οὔτ' ἀπολέσθαι] empfahl ich Hermes XV 162, wie sich 8,40 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι entspricht. Der Beweis für ὄλλυσθαι wird nicht geführt. S. darüber zu 15.

— δίκη] wie ἀνάγκη (30) hier als Hüterin der physischen Ordnung,

8, 14 aber ohne jede Plastik. Anders Heraklit: Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι.

— πέδησιν] ἅπαξ λεγόμενον, taucht erst bei den Byzantinern wieder auf. πέδησιν lässt sich nicht erklären (S. Nachtrag). Das Wort gehört zu den nomina actionis auf σις, welche die abstracter werdende Prosa des 5. Jahrh. in grösserer Masse ausgeprägt, aber nicht alle auf die Nachwelt fortgepflanzt hat.

— 15 ἀλλ' ἔχει] ähnlich Hes. Theog. 425. Stein, der ältere Anschauungen erneuert, hat hinter ἔχει abgesetzt, die folgenden Worte ἡ δὲ κρίσις—ἔστιν als Prosa des Simplicius ausgeschieden und den Ausfall der Beweisführung für das οὔτε ὄλλυσθαι angenommen. Seine Gründe sind sachlicher und formeller Natur. Er erklärt es für undenkbar, dass Parmenides sich den Beweis für das Vergehen erspart haben soll. Wenn nun aber der gleiche Mangel der Beweisführung sich auch V. 21 einstellt, so schreckt das den Kritiker durchaus nicht. Auch hier nimmt er einen Ausfall an, da er sich nun einmal in den Kopf gesetzt, die Berichterstatter gäben ihren Text nur in Fetzen.

Nun wird jeder bereitwillig zugeben, dass ein vollständiger Beweis nicht bloss die γένεσις, sondern auch die φθορά berücksichtigen müsste. Aber die Sache liegt doch anders als oben (V. 12), wo ich selbst den Ausfall eines Lemmas für sicher halte. Dort war das Glied ausgefallen, das mit Rücksicht auf die bisherige Philosophie nicht entbehrt werden kann. Hier dagegen geschähe etwas überflüssiges. Denn da es damals noch keinen Philosophen gab, der Entstehen und Vergehen von einander trennte, vielmehr alle Bedingungen des Werdens ausdrücklich auch auf das Vergehen bezogen werden, so konnte es in der That genügen von den beiden correlaten Begriffen nur den einen zu entwickeln und den Nachfolgern die vollständige Ausführung des Systems zu überlassen, wie es denn auch Melissos in Bezug auf die φθορά besorgt hat. Sehen wir nun zu, wie es mit den formellen Anstössen steht:

— ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν] Das sei reine Prosa und, wie περὶ verrate, späte. Denn Melissos enthalte sich noch der Präposition § 14 Brand. κρίσιν δὲ ταύτην χρὴ ποιήσασθαι τοῦ πλέου καὶ τοῦ μὴ πλέου. So falle also diese flüchtige Uebergangsformel dem Epitomator zur Last. So Stein 787 f. Die Gründe können über-

8, 18 zeugend scheinen und haben mich früher überzeugt, zumal zwei gute Hdss. am Schlusse ἐν τῷδ' ἔνεστιν geben. Aber genauerer Ueberlegung hält die Beweisführung nicht Stich. Dass der Dichterphilosoph prosaische Wendungen nicht verschmäht, wem sollte das entgehen, der sich eben mühsam durch den dürren Sandboden seiner Ontologie durchgearbeitet hat? Aber drückt sich denn ein Prosaiker wie Simplicius so aus? Das wäre in der That verwunderlich. Nun ist aber der Begriff der κρίσις echt parmenideisch. Denn κέκριται 16 bezieht sich darauf und der Sprachgebrauch des Melissos stimmt genau überein, ‚Nein', erwidert Stein, ‚nicht genau. Denn er lässt das fatale περί aus.' Nun ich denke, man kann im Griechischen mit leichter Bedeutungsnüance sowohl κρίνειν τινά als auch κρίνειν περί τινος sagen. Dasselbe muss von κρίσις gelten. Pindar O. 3,21 μεγάλων ἀέθλων κρίσιν, aber O. 7,80 κρίσις ἀμφ' ἀέθλοις. Hier ist doch wol klar, dass der präpositionale Ausdruck plastischer, also poetischer ist. Nun, vielleicht hätte auch der parmenideische Vers Gnade gefunden, wenn ἀμφί gebraucht worden wäre, wie er 8,51 sagt παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης. Aber es ist ja doch Einbildung, περὶ für unangemessen poetischer Rede zu betrachten. Empedokles sagt 341 ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντα, dagegen 133 θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν (vgl. 210). Xenophanes verbindet beides in einem Verse ohne jeden Bedeutungsunterschied ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων. Wenn man nun auch unbedenklich zugeben darf, dass hier bei Parmenides das περί ungestraft fehlen durfte, ja selbst wenn in der Abundanz des Ausdrucks eine prosaische Wendung vorläge (s. Kaibels Electra S. 119), so ist doch Parmenides nicht der Dichter, bei dem dergleichen Prosa überraschen dürfte. Wenn es dem hohen Stile Pindars zukommt zu sagen N. 5,40 πότμος δὲ κρίνει συγγενὴς ἔργων περὶ πάντων (und ähnlich auch andere Dichter), so dürfte der staubgeborenen Poesie des Parmenides jene κρίσις περὶ τούτων doch wol belassen werden.

Die Entscheidung die er nach den indirecten Beweisen nunmehr zu geben verheisst, liegt in dem positiven Satze, dass Werden und Vergehen auf das Nichtsein hinauslaufe. Da aber Sein und Nichtssein sich gegenseitig unbedingt ausschliessen, so ist die Entscheidung gegeben; *to be or not to be, that is the question:* ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (16).

8, 18 τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι] Früherer Bedenken hat Stein durch die Erklärung beseitigt: *alteram autem et esse et veram esse* und Beispiele für die Construction von ὥστε beigebracht. Ich füge den einfachsten Fall zu ἄρ' ἔστιν ὥστε κἀγγύθεν θέαν λαβεῖν Soph. Phil. 656 und den Grund. Offenbar fühlte der Dichter, dass ἐᾶν ἀνόητον *als undenkbar bei Seite lassen* anders gesagt ist als ἐᾶν πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι, worin die Bedeutung von ὑπολαμβάνειν sich verbirgt. Um nun diese positive Färbung kräftiger hervortreten zu lassen, ist verstärkend ⟨τοιαύτην⟩ ὥστε gesetzt.

— 19 ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν] Die vorgefasste Meinung, auch für das ὄλλυσθαι müsse der Beweis geliefert werden, hat Stein veranlasst die von Karsten vorgebrachte, aber selbst verworfene Conjectur ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν aufzugreifen und durch Einsetzung von πέλον zur höchsten Eleganz zu bringen. Ganz unrichtig. Der Inhalt der beiden Verse 19, 20 entspricht sich genau: dem μέλλει ἔσεσθαι das ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν (ἔπειτα = ὕστερον wie μετέπειτα 19, 2), dem ἔγεντο das γένοιτο in chiastischer Responsion.

— 20 ἔγεντ'] unzweifelhaft sicher von Bergk hergestellt, wie die Varianten der Hdss. ergeben. Die Form zuerst bei Hesiod Theog. 705. Den Beispielen von Veitch[4] 155 sind zuzufügen: Alkman Parth. 89; Theognis 640. 661; Skolion bei Arist. Vesp. 1224. Parrhas. fr. 2.

— 21 ἄπυστος] vgl. οἴχετ' ἄιστος ἄπυστος; gewählter als ἄπιστος. Gesichert durch Emp. καί τ' ἐὸν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον (49, vgl. Herm. XV 162). Mit diesem Verse ist das σῆμα ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον erledigt.

— 22 οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν] Beweis der Unteilbarkeit dem σῆμα οὖλον (4) und ξυνεχές (8) entsprechend. Subject ist immer τὸ ἐόν.

— πᾶν ἐστιν ὁμοῖον] aus Xenophanes, vgl. Ps. Plut. Strom. 4 (580, 8) εἶναι τὸ πᾶν ὅμοιον; Hippol. 14 (565, 25) θεὸν εἶναι αἴδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντῃ καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ.

— 23 οὐδέ τι τῇ μᾶλλον κτλ.] Die Verse gehören zu den schwierigsten des Gedichtes. „μᾶλλον", sagt Stein, „ist wenn auch nicht sprachlich, doch für den Sinn unmöglich. Ein Mehr oder Minder im Seienden unterscheidet auch Parmenides um es zu leugnen [8, 48], wie Emp. οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν. Aber der Zusatz τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι setzt ein anderes Wort als

8, 23 μᾶλλον voraus." So schreibt Stein οὐδέ τί πῃ κενεόν, während Bergk statt des störenden μᾶλλον versucht hatte μᾶσσον oder μανόν annehmlich erscheinen zu lassen (Kl. Schr. II 57). Hier ist nun zunächst eine Incongruenz ohne weiteres zuzugeben. Der Dichter konnte entweder sagen οὐδέ τι τῇ μᾶλλον (ἐόν) τῇ δ' ἧσσον wie der Verf. des Minos p. 313 B νόμος ἕκαστος αὐτῶν ἐστιν ὁμοίως, οὐχ ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δ' ἧττον. So sagt Parmenides auch wirklich οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον (48). Aber hier wird die Construction nach dem ersten Gliede umgebogen, als ob er sagen wollte οὔτε τι κρεῖσσον οὔτε χειρότερον. Gerade χειρότερον aber zeugt gegen κενεόν sowohl wie gegen μανόν, das überhaupt keinen derartigen Gegensatz verträgt. μᾶσσον fällt seiner Bedeutung nach mit μᾶλλον (ἐόν) zusammen.

Die Schwierigkeit steigert sich noch erheblich durch den Relativsatz τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι. Es scheint selbstverständlich, dass was den Zusammenhang unterbricht, nicht das potenzirte (μᾶλλον ἐόν), sondern nur das verminderte Sein darstellen könne. Dies hebt Gomperz mit Recht hervor *Beitr. z. Kritik und Erkl. gr. Schriftst.* V (W. Sitzungsber. ph. h. Cl. 134 (II), 14). Er bemerkt, dass der Zwischensatz zu χειρότερον gehören müsse, und stellt die Versausgänge um:

22 οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν — ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει 25
23 οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος 24
24 οὐδέ τι χειρότερον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι 23
25 τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον 22

Niemand wird dieser geistreichen Lösung (deren Kern freilich bereits Bergk Kl. Schr. II 80 gegeben hatte) Bewunderung versagen. Aber ganz überzeugend ist auch sie nicht. Auch hier schiebt sich das Glied πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος grammatisch wie inhaltlich störend in die Disjunction ein. Wir werden das Gefühl nicht los, dass das Sätzchen da, wo es überliefert ist, am besseren Orte steht. Wir machen uns dann auch die Schwierigkeiten klar, eine solche Verschiebung von vier Halbversen anzunehmen, die in ihrer Reihenfolge auf den Kopf gestellt wären. Und dies müsste in dem antiken Exemplare, das Simplicius vorlag, bereits geschehen sein. Denn dieser selbst, jedenfalls aber die Abschreiber, schreiben nach alter Gewohnheit die citirten Verse wie Prosa ohne Absätze, so dass die an und

8, 23 für sich geringe Wahrscheinlichkeit einer solchen Verschiebung noch geringer wird.

Dies alles lässt allmählich den Gedanken keimen, ob wir nicht doch der Ueberlieferung Unrecht thun, ob ihr nicht am Ende doch ein verständlicher Sinn inne wohne. Wir erinnern uns, dass 2, 2 ff. das Auseinander des Seienden ganz ähnlich mit dem antinomischen Gegenspiele der Vereinigung in archaisch-befremdlicher Weise in Verbindung gesetzt wurde. Wir erinnern uns ferner wieder an das Bild der allseits wohlgerundeten Kugel. Nun tritt ein Gegner auf, der die διαίρεσις dieses wohlgefügten Baues d. h. die Existenz der Vielheit behauptet. Da liegt uns die Hypothese am nächsten, dass das ganze in kleine Teile gespalten, die Continuität (ξυνεχές) durch Unterbrechung d. h. durch Intercalation eines wesensungleichen z. B. des Leeren aufgehoben wird. Diese mindere Realität (χειρότερον) der trennenden Materie hat selbstverständlich die Consequenz τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι. Soweit geht das archaische und das moderne Denken conform. Nun aber lässt sich auch denken, dass die discreten Teile eine höhere Realität als die übrigen besitzen, dass sie Potenzen des Seins darstellen oder in der altertümlichen Sprache der Eleaten, dass die wohlgerundete Kugel an irgend einer Stelle nicht ganz gleichmässig (πᾶν ὁμοῖον) gebildet sei, sondern Verdickungen, Protuberanzen aufwiese. Denken wir uns z. B. eine Kugel aus discreten Körpern gebildet, von denen einzelne durch Aufquellen in ihrem Volumen vergrössert würden. Es ist klar, dass durch dieses Plus der Zusammenschluss der Teile gestört und die Umfassung, welche doch die eherne Notwendigkeit zusammenhält, gesprengt wird. In andern Worten, durch solche Annahme würde das Ganze aus einem Begrenzten zum Unbegrenzten, aus einem τετελεσμένον (42) zu einem ἀτελεύτητον (32) oder ἄπειρον, was für Parmenides ein Ungedanke ist. Für die Verbindung dieser Theorie mit dem ὁμοῖον im vorherg. V. ist der Platonische Parmenides belehrend (150 E) καὶ αὐτό γε τὸ ἓν πρὸς ἑαυτὸ οὕτως ἔχοι· μήτε μέγεθος ἐν ἑαυτῷ μήτε σμικρότητα ἔχον οὔτ’ ἂν ὑπερέχοιτο οὔτ’ ἂν ὑπερέχοι ἑαυτοῦ, ἀλλ’ ἐξ ἴσου ὂν ἴσον ἂν εἴη ἑαυτῷ.

Irre ich nicht, so liegt in dieser unentwickelten διαίρεσις ἐς τὸ μᾶλλον καὶ ἧσσον der Keim der von Zenon mit grösserer Energie

8, 23 und Anschaulichkeit durchgeführten Antinomie des Kleinen und Grossen. „Bei der Annahme der Vielheit“ sagt Zenon (Simpl. Ph. 141, 1) „muss jedes Ding Grösse und Dicke haben und eins vom andern abstehen [also ein τριχῇ διαστατὸν sein]; und der den andern vorausliegende Teil (τὸ προῦχον) wird wiederum so beschaffen sein und wiederum einen solchen überragenden Teil haben. So gehts bei der Annahme der Vielheit ins Unendliche.“

So scheinen sich diese beiden gleichschwierigen und nur aus der eigentümlichen Raumvorstellung der Eleaten verständlichen Vorstellungen gegenseitig zu halten; und mit den Vorstellungen halten sich wol auch die Verse des Parmenides, die in ungeübter und ungeschickter Weise tiefste Probleme anrühren.

8, 26 ἀκίνητον] Prosaische Wiederholung des oben gemeldeten σῆμα ἀτρεμές. Bemerkenswert ist, um nicht miszuverstehen, dass er bei κίνησις zunächst an γένεσις und φθορά denkt, also an das, was Aristoteles gerade nicht als κίνησις zu bezeichnen pflegt.

— ἐν πείρασι δεσμῶν] umgekehrt 31 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν. Rechtfertigen lässt sich beides, doch entspricht der zweite Ausdruck mehr seinem Weltbilde, in dem πέρας die umschliessende Grenze ist.

— 28 τῆλε μάλ'] aus Θ 14. Ueber ἐπλάχθησαν s. 6, 6.

— 29 ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον] Die Fassung des Proclus ταὐτὸν δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει καθ' ἑαυτό τε κεῖται könnte wegen μίμνει den Anschein der Urkundlichkeit erwecken. Das Original, fr. 15 (Hiller) des Xenophanes, hat in der That αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν. Ob Epicharm fr. 40, 15 (268 L.) κοὔποκ' ἐν ταὐτῷ μένει Parmenides (wie jedenfalls den Heraklit) vor Augen hat, wage ich nicht zu entscheiden, da V. 4 ἀμάχανόν γ' ἀπ' οὔτινος εἶμεν ὅτι πρᾶτον μόλοι nicht sicher auf 8, 6 bezogen werden kann (Zeller I[5] 737[3]). Wie die Mitte, so ist auch der Anfang des V. nicht ganz einstimmig überliefert. Denkbar wäre nach den Varianten auch ταὔτ' ἐὸν (vgl. 8, 57) ἐν ταὐτῷ τε μένον.

— 31 τό μιν ἀμφὶς ἐέργει] näml. τὸ πέρας; ja nicht τά (sc. δεσμά) mit Bergk (Kl. Schr. II 57).

— 32 ἀτελεύτητον] Simpl. Ph. 30, 11 erklärt: εἰ γὰρ ὄν ἐστι καὶ οὐχὶ μὴ ὄν, ἀνενδεές ἐστιν, ἀνενδεὲς δὲ ὂν τέλειόν ἐστι, τέλειον δὲ ὂν ἔχει τέλος καὶ οὐκ ἔστιν ἀτελεύτητον, τέλος δὲ ἔχον πέρας ἔχει καὶ ὅρον. In der That hat das Epos Α 527. Δ 175 ἀτελεύτητον im Sinne von *imperfectum* (opp. τέλειον). Bei Parmenides ist die sinnliche

Bedeutung τελευτὴν οὐκ ἔχον, die durch 31.33 nahe gelegt wird, wesentlich. Die spätere Bedeutung *aeternum* ist ganz ferne zu halten. Das ist ἀτέλεστον vgl. zu 8,4.

— τὸ ἐὸν] s. 2,2.

— 33 ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, μὴ ὂν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο] so hat Simpl. unzweifelhaft in seinem Codex gelesen (S. Stein 790). Offenbar hat er den Vers mit dem metrischen Fehler in der Cäsur sich gefallen lassen. Denn er paraphrasirt 40,7 ὡς γὰρ τὸ μὴ ὄν, φησίν, ἐνδεὲς πάντων ἐστίν, οὕτως τὸ ὂν ἀνενδεὲς καὶ τέλειον. Es hat keinen Wert die schlechte aus der Prosagewöhnung der Abschreiber stammende Variante ἐπιδεές auf die Möglichkeit der Synizese anzusehen oder zu überlegen, ob man dem schlechten Dichter einen solchen Vers durchgehen lassen solle. Schon der Sinn erhebt dagegen entschiedenen Widerspruch. Es handelt sich nicht um das Nichtseiende, sondern um die Begründung der Begrenzung des Seienden. Hier liegt also einmal der seltene Fall vor, dass der alte Codex ein durch Misverständnis des Zusammenhangs interpolirtes Wörtchen aufweist. Die wahre Lesart hat meines Erachtens Bergk (Kl. Schr. II 58) durch Streichung der Negation hergestellt. Wenn er damit nicht überall durchgedrungen ist, so liegt es daran, dass er den Sinn des Schlussgliedes nicht ganz richtig gefasst hatte. Ich verstehe: „das Seiende ist ohne Mangel. Wäre es aber (nämlich ein ἀτελεύτητον, so richtig Zeller), so wäre es durchaus mangelhaft.“ Das πεῖρας ist die starke Klammer, die das All in seiner Totalität zusammenhält. Lockerte sich also dieser Zusammenhang oder thäte sich gar das ἄπειρον auf, so würde Alles in das Nichts zerstieben. Auch hier hat Zenon die Consequenzen deutlicher entwickelt. Es verlohnt dessen Ausführungen sich stets zum Verständnis der Urschrift gegenwärtig zu halten.

— παντὸς ἐδεῖτο] Der starke Ausdruck, der uns auffällig dünkt, ist den Griechen ziemlich geläufig. πολλοῦ γε καὶ τοῦ παντὸς ἐλλείπω Aesch. Pr. 993 (= *bei leibe nicht*). Ebenda 1038 τοῦ παντὸς δέω. Oefter bei Xenophon Symp. 4,35. Mem. 2, 3, 5. Hipparch. 7,7. Bei den übrigen Attikern scheint er zu fehlen (S. Rehdantz Ind. z. Dem. u. δέω). Aehnlich παντὸς oder τοῦ παντὸς ἁμαρτάνειν Plato Phaedr. 237 C 235 C. Rep. IV 243 a.

— 34 ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν κτλ.] Richtiger als manche Neueren erklärt

8, 34 Simpl. Ph. 87, 14 ἕνεκα γὰρ τοῦ νοητοῦ, ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν τοῦ ὄντος, ἐστὶ τὸ νοεῖν τέλος ὂν αὐτοῦ. Man muss nur die neuplatonische Floskel τοῦ νοητοῦ ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν streichen. Das Object und Ziel des Denkens ist das Seiende und dessen Existenz fällt nach fr. 5 mit dem Denken (d. i. dem Denken des Seienden) zusammen.

— 35 ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν] Das ionische φατίζειν (Wilamowitz *Ar. u. Ath.* I 48) ist gewählter als λέγειν, ὀνομάζειν; aber es ist nicht ganz einfach den Sinn des Satzes darzulegen. Den Scherz Steins (S. 791) darf ich übergehen (NOEN sei Anagramm von EON) ebenso seine wiederum im Ansatz von Lücken sich bekundende Ratlosigkeit. In der Δόξα wird öfter auf das ὀνομάζειν hingewiesen, wodurch der Irrtum in die Welt gekommen sei. Die Realitäten φῶς und νύξ, die als Principien dieser Scheinwelt figuriren, sind demnach, da sie mit dem Denken unvereinbar sind, nur Erzeugnisse einer falschen Nomenclatur. Parmenides folgt also sichtlich der uralten Vorstellung aller Völker, dass ein Ding erst wahre Realität erhält durch die Fassung im Wort. So ist das Wort nicht blos der Abglanz des Seins, sondern mit dem Sein identisch. Wer den Namen einer Person weiss, hat Gewalt über sie. So ist Sein und Heissen und wahres Sein und wahrer Name identisch. Der Irrtum über Sein und Schein rührt also nach Parmenides, der auch hier wieder wider Willen heraklitisirt (vgl. fr. 36 ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη . . . ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου), von der falschen Benennung her. Der richtige Sprachgebrauch darf nicht von Vielem, sondern vom Einem, nicht von Entstehen und Vergehen, sondern nur von Sein reden. So ist also in der 'Αλήθεια die correcte Entsprechung zwischen Wort und Begriff zur Wahrheit geworden. Man sieht wie in der beginnenden Dialektik der Eleaten sich durch die ὀρθοέπεια der Sophistik hindurch der sokratische λόγος und ὅρος vorbereitet. Wer bedenkt, dass Grammatik und Logik selbst bei Plato und Aristoteles noch nicht reinlich geschieden ist, wird sich nicht wundern hier nur embryonenhafte Anfänge zu finden.

— 36 οὐδὲν γὰρ ἔστιν] Zwischen den beiden seltsam abstehenden Varianten οὐδὲν γὰρ und οὐδ' εἰ χρόνος ist schwer zu entscheiden. Die metrisch correcte Lesart gestattete, wenn man εἰ im Sinne von εἴπερ oder εἰ ἄρα nähme, die Erklärung „wenn es überhaupt

8, 35 Zeit gibt“, philosophisch nicht unrichtig, da das ἀτέλεστον des Parmenides zeitlos ist und die Leugnung des Werdens die Zeit aufhebt. Aber die Verbindung dieses Gedankens nach vorwärts und rückwärts ist unbefriedigend und die Aufzählung von Präsens und Futurum, wo es auf die Zeitbegriffe doch ankommen soll, wäre unvollständig. So ist diese Lesart mit Recht gefallen. Bleibt οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται inhaltlich tadellos, aber metrisch unmöglich auch für Parmenides, wenn man nicht etwa ein γ' ἄρ', das beispiellos ist, statuiren will, wozu das bei Archilochos und sonst vereinzelt vorkommende ἄρα (= ἄρα) noch kein Recht gibt. Ich folge Preller, der einfach ἢ nach γὰρ ergänzt. Alles was sonst vermutet worden: οὐδὲ χρεών (Karsten), οὐδὲν χρέος (Stein), οὐδὲ χρῆμ' (Zeller), oder die Prellers Vorschlag voller gestaltende Conjectur Bergks οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται (Kl. Schr. I 81) scheint den Vorzug nicht zu verdienen. Bei Prellers Fassung ist ἢ ἔστιν ἢ ἔσται lediglich rhetorische Abundanz. Man kann daher auf die Erwähnung der Vergangenheit verzichten. So lässt der epische Dichter bald die volle Formel klingen τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (A 70) bald begnügt er sich mit Gegenwart und Zukunft οὐκ ἔσθ' οὗτος ἀνὴρ διερὸς βροτὸς οὐδὲ γένηται, ὅς κεν Φαιήκων ἀνδρῶν ἐς γαῖαν ἵκηται (ζ 201). Auch Plato hätte die Vergangenheit in ähnlicher Wendung erwähnen dürfen τοῦ δὲ λέγειν ... ἔτυμος τέχνη ... οὔτ' ἔστιν οὔτε μή ποθ' ὕστερον γένηται (Phaedr. 260E) ebenso die orph. Argon. 209 δίζετο γὰρ τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμεν' ἀνθρώποισιν vergl. mit A 70. Dagegen lassen Orphica (124 Ab.) die Gegenwart bei Seite ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ' ἔμελλε. So wird man auch hier die Freiheit des Dichters nicht unnütz beschränken wollen. Die Lesart χρόνος dürfte durch Verwechslung der Compendien für γ(άρ) und χρ(όνος) entstanden sein. Doch bleibt die Herstellung der Stelle unsicher.

— 38 οὖλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι κτλ.] Der Vers gibt den lehrreichen Beweis dafür, dass die bei den Neuplatonikern übliche Unsitte, schlecht memorirte Einzel-Verse willkürlich zu ergänzen, bereits vom Stifter der Akademie geübt worden ist. Seine Fassung οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντ(ὶ) ὄνομ' εἶναι ist mit dem Zusammenhang, den Simplicius erhalten hat, schlechterdings unvereinbar.

— τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο] ὄνομα prägnant = δόξα, σκιά. Die Hellenen verwenden so u. A. auch λόγος und

8, 38 ἔπη. Der Unterschied ist: λόγος, Gegens. ἔργον (ὄνομα ἐτύγχανε μόνον καὶ λόγος ἔργου στερόμενος Julian Or. 3 S. 120 B); ἔπη, Gegens. ῥώμη (die Greise ἔπεα μόνον καὶ δόκημα Eur. Her. 111 s. Wil.); ὄνομα, Gegens. οὐσία (ἐν τῷ διὰ τί τὸ αὐτόματον οὐ φαίνεται οὐσίην ἔχον οὐδεμίαν ἀλλ' ἢ ὄνομα Ps. Hipp. de arte 6 S. 48, 20 Gomp. So auch Eur. fr. 966 βίος γὰρ ὄνομα ⟨μόνον⟩ ἔχει πόνος γεγώς. Bisweilen greifen die Bedeutungen in einander über z. B. Solon 11, 7 εἰς γὰρ γλῶσσαν ὁρᾶτε καὶ εἰς ἔπος αἰόλον ἀνδρός, εἰς ἔργον δ' οὐδὲν γιγνόμενον βλέπετε. Oder Heraklit fr. 66 τοῦ βιοῦ οὔνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. An unserer Stelle ist der Gegensatz ὄνομα—οὐσία (= δόξα—ἀλήθεια, μὴ ἐόν—ἐόν) scharf ausgeprägt. — ἔσται liegt den Varianten zu Grunde, nicht ἔστι. Dieses Futurum consequentiae ist bei den Philosophen ungemein häufig. Arist. Analyt. Pr. B 16. 65[a] 7 συμβαίνει τοῖς οὕτω συλλογιζομένοις ἕκαστον εἶναι λέγειν, εἰ ἔστιν ἕκαστον· οὕτω δ' ἅπαν ἔσται δι' αὑτοῦ γνωστόν, ὅπερ ἀδύνατον. Vgl. Bonitz Ind. 754[a] 55. Es liegt stets ein condicionales Verhältnis, reales oder irreales, ausgesprochenes oder latentes zu Grunde. Wie οὕτω im aristotelischen Beispiel die condicionale Protasis ersetzt, so das gleichbedeutende τῶ (mit antikem, nicht mehr zu beseitigendem Irrtum τῷ geschrieben) den Vordersatz. Also vollständig εἰ τὸ ὂν ὅλον ἐστὶν καὶ ἀκίνητον, τό τε γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι καὶ τἆλλα ὄνομα ἔσται. Ein gutes Beispiel für den vollen Gebrauch bei Zenon (Simpl. Ph. 141, 2) εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν ... καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος ... οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσται κτλ.

— 40 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι] aufgenommen von Empedokles: φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων ... φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν (36 ff. vgl. 45 ff.) und Anaxagoras: τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες (fr. 17 Schorn).

— 41 διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν] Die subjective Natur der Farbe, die Leukippos genauer erwies, wird hier zuerst hervorgehoben. Die Tmesis von διά, im Epos überhaupt sehr beliebt im zweiten Gliede des Hexameters, hat ihr genau entsprechendes Vorbild Τ 858 διὰ δὲ χρόα καλὸν ἔδαψεν. Parmenides wiederum nachgeahmt bei Empedokles τόσον διὰ κρᾶσις ἀμείβει (109. Hermes XV 163).

— 42 αὐτὰρ ἐπεὶ κτλ.] Nach der Abschweifung über das Verhältnis des ἐὸν zu νοῦς und ὄνομα kehrt er zum πεῖρας (31) zurück. Karsten vermisste hier den Nachsatz und corrigirte ἐπὶ statt ἐπεὶ mit einer

8, 42 sonst so nicht wiederkehrenden Licenz), während Stein das Subject vermissend ἐὸν statt ἐπεὶ einsetzte. Beides ohne Not. Das Subject schwebt dem Denker in der ganzen 'Ἀλήθεια so vor, dass es der Erinnerung nicht bedurfte (vgl. 8, 22. 26). Der Nachsatz aber, den jene vermissen, ist ja deutlich, wenn man nach der Analogie von 22 οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον einfach nach πύματον einschneidet. „Da es eine letzte Grenze gibt, so ist das ἐὸν vollendet, in sich abgeschlossen. Vgl. Pseudarist. de Xen. 978ª 20 ἔτι δὲ σφαιροειδῆ ὄντα ἀνάγκη πέρας ἔχειν· ἔσχατα γὰρ ἔχει. Es ist genau dasselbe, was er eben 30ff. gesagt ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει (= πεῖρας), τό μιν ἀμφὶς ἐέργει (= πύματον), οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι (= τετελέσμενον). Dadurch ist klar, dass hier lediglich eine kurze Zusammenfassung beabsichtigt ist, um seine berühmte Charakteristik der vollendeten Kugelgestalt anknüpfen zu können. Diesem recapitulirenden Zwecke dient αὐτὰρ genau ebenso 9, 1, so dass schon hierdurch die Vermutung von Schultess ᾗ δ' ἄρ' ἔχει hinfällig wird. Abgesehen davon, dass so kühne Conjecturen nicht dem Zustande der Textüberlieferung entsprechen, ist die gewählte Verbindung unparmenideisch.

— πύματον] mit πεῖρας verbunden wie νείατα πείρατα Θ 478, ἔσχατα τέρματα Eur. Andr. 1081, ἔσχατα πείρατα Orph. 123, 32, τελευτὴ ὑστάτη Soph. Trach. 1256 u. s. f.

— 43 πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης κτλ.] Die beste Erklärung gibt der Timaios 33B: διὸ καὶ σφαιροειδὲς ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων νομίσας μορίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. Der Gedanke ist aus Xenophanes entlehnt (vgl. zu 8, 22), wie Empedokles seinerseits nachahmt in den Versen bei Stob. Ecl. I 15, 2a. b ἀλλ' ὅ γε πάντοθεν ἶσος ⟨ἐὼν⟩ καὶ πάμπαν ἀπείρων σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι γαίων. Die beiden Verse lassen sich nicht trennen und verschiednen Autoren zuweisen, wie man es bisher auf Grund einer falschen Angabe von Heeren über den Vatic. 201 s. XVI wol gethan hat. Hr. Dr. Gräven schreibt mir darüber Folgendes: „f. 34a am Anfang des Cap. περὶ σχημάτων ὁμήρου (sic) finden sich die drei Verse bei Wachsmuth S. 144 No. 1. 2a. 2b. Für alle drei ist nur ein Lemma am Rande ὁμή^ρ. Auch steht

8, 43 erst nach dem Verse 2b die Interpunktion :— und ein roter Punkt. Auf diese Weise pflegt das Ende eines Citats hier bezeichnet zu werden. Die roten Punkte nach 1 und 2[a] hat der Schreiber sofort selbst wieder ausgewischt. Heerens Angabe, dass im Vatic. bei 2a das Lemma παρμενίδου stehe, kann nur auf einer Verwechslung mit dem Lemma des vorhergehenden Capitels (14, 2 S. 144, 11 Wachsm.) beruhen.“ Die Verse ἀλλ' ὅγε — γαίων hängen also, wie schon die grammatische Beziehung lehrt, zusammen, d. h. sie gehören beide dem Empedokles' aus dem der zweite anderweitig bezeugt ist (138 Stein). Der Umstand aber, dass dieser zweite Vers sich bei Simpl. 1183, 32 in anderer Versverbindung wiederfindet, hat bei Empedokles um so weniger zu besagen, als der Sphairos zu den Kernpunkten des Systems gehört, die zwei und dreimal zu wiederholen sich Empedokles angelegen sein lässt (S. Einl. 25). Gegen die Möglichkeit, den ersten Vers irgendwie mit Parmenides in Verbindung zu setzen, spricht schon das Wort ἀπείρων, das dem κόσμος (oder was immer gemeint sein soll) nicht beigelegt werden kann. Es entspricht aber Empedokles' Gebrauch der in einer gegen des Xenophanes ἄπειρον gerichteten Polemik (146) die Form ἀπείρονα verwendet. Dass Empedokles die Formel πάντοθεν ἴσον aus Parmenides (8,49) entlehnt, entspricht seiner Weise.

— 44 ἰσοπαλὲς πάντῃ] Statt des Hesiodeischen ἴσον ἁπάντῃ (Th. 524) sagt er modern ἰσοπαλὲς π. Das Wort scheint älter als Parmenides, denn Herodot gebraucht es ganz unbefangen und Ibykos hat, * wenn Meinekes Conjectur fr. 16 richtig ist, ἰσόπαλος verwendet.

— οὔτε τι μεῖζον κτλ.] vgl. Plato Parm. 149E τῷ μὲν ἓν εἶναι τὸ ἓν καὶ τἆλλ' ἄλλα τοῦ ἑνός οὔτε τι μείζω οὔτε τι ἐλάττω ἂν εἴη ἀλλήλων.

— 45 χρεόν] hier durch die überwiegende Ueberlieferung gesichert. Sonst χρεών. Das häufige Vorkommen im vierten Fuss (nur 8,54 im zweiten) scheint für die pyrrichische Messung zu sprechen. Warum sonst in der Ueberlieferung χρεών überwog, liegt auf der Hand.

— τῇ ἢ τῇ] im Epos ganz jung, Scut. 210 δελφῖνες τῇ καὶ τῇ ἰθύνεον, in ionischer Prosa geläufig Hipp. de fract. 1 (III 412 L.) ἢν δέ τι ἐγκλίνῃ ἢ τῇ ἢ τῇ, einfach τῇ ἢ τῇ das. 438. 476. 518. 546; de artic. IV 88, 128. 144. 182. 298; τὸ μὲν τῇ τὸ δὲ τῇ de artic. IV 88, τοὺς μὲν τῇ τοὺς δέ τῇ IV 208; οὔτε τῇ οὔτε τῇ das. IV 246. 256·

8, 45 Parmenides hat den Ausdruck vielleicht aus der entsprechenden Beschreibung des Xenophanes s. Ps. Ar. de Xen. 977ᵇ1 πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι· οὐ γὰρ τῇ μὲν τῇ δ' οὒ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ.

— 46 ΟΥΤΕΟΝ] so die Hdss.; οὔτε γὰρ οὔτ' ἐὸν lässt sich nicht verstehen, so ist die Lesung οὐκ ἐὸν, auf die schon Aldus verfiel, leicht. Aber man fragt, wie soll der Abschreiber des Archetypus bei dieser klaren Form auf Abwege geraten sein? Vielleicht ist auch hier eine Eigentümlichkeit des Eleaten treu bewahrt. Die Formen von τίς (interrogativ und indefinit) zeigen eine grosse Buntheit, indem neben dem Stamme (J. Schmidt K. Z. 25,93) oder aus dem Stamme (J. Wackernagel ebend. 29,149) τι ein erweiterter τεο sich eindrängt. Neben τίνι liegt τέῳ (τίῳ aeol.), τῷ, neben τίνων τέων, τῶν, neben τίσι, τέοισι (τίοισι), τοῖσι (auch indefin. Hippocr. Kühlew. I 6,24). Indem nun zu den τεο-Formen der Nominativ τέος analog gebildet wurde, war die regelmässige Declination *τέος, τέου (Archil. 95), τέῳ fertig, wie auch das Aeolische zu τίῳ, τίοισιν τίος gebildet hat (Apoll. de synt. 106,15 u. A.). Kretisch findet sich τεῖον (Hesych) und ὀτείᾳ (femin. s. Bücheler Rh. Mus. Suppl. 40,10). Zu dem ionischen *τέος gehört also ein Neutrum *τέον, das mit der Negation zu οὔτεον (= οὔτε) zusammenschmilzt. Da wir οὐδὲν (μηδέν) als Bezeichnung des οὐκ ἐόν bei Parmenides kennen, so hat der Gebrauch des gleichbedeutenden οὔτι wol kein Bedenken. Für attische Prosa besteht natürlich zwischen οὔτι und οὐδὲν ein kleiner Unterschied, obgleich der Platonische Sophist selbst in Bezug auf das getrennte οὐ τὶ sagt: τὸν δὲ δὴ μὴ τὶ λέγοντα ἀναγκαιότατον ὡς ἔοικε παντάπασι μηδὲν λέγειν. Aber diese später bestehenden oder von Neueren erklügelten Differenzen (οὔτι negantis esse quicquam, οὐδὲν affirmantis esse nihil) fallen bei historischer Betrachtung der Sprache weg. Homer kennt bekanntlich οὐδὲν als Adv. und in späten Stücken der Ilias und der Odyssee vereinzelt als Pronomen. Aber οὐδείς, οὐδεμία ist unbekannt (denn χ 459 = λ 515) ist οὐδ' ἑνὶ zu schreiben vgl. Θ 234 mit N 447). Dasselbe gilt für Hesiod (vgl. Rzach W. St. V 202). Der uns gewöhnliche Gebrauch von οὐδείς, οὐδεμία ist, soviel ich sehe, aeolisch (Alkaios θεῶν μηδέν' 11, πένιχρος δ' οὐδεὶς 49,2 (vgl. 35,2) Sappho φώνας οὐδὲν 2,7; οὐδὲν ὄρημ' 2,11; οὐδένα πω χρόνον 69,2. Wenn Alkaios sagen konnte

8, 46 καί κ' οὐδὲν ἐκ δενὸς γένοιτο 76, war hier das Pronomen in Folge der Psilose bereits versteinert, was es im attischen wie die Inschr. lehren nie gewesen. Aus der lesbischen Lyrik erklärt sich Alkmans ὀρέων μὲν οὐδέν 87, neben οὔτι γὰρ ἠὺ τετυγμένον ἔσθει 33,6 und Ibykos 1, 7 οὐδεμίαν κατάκοιτος ὥραν. In der Elegie ist der Gebrauch von οὐδείς, οὐδεμία von Tyrtaeus an üblich. Es ist klar, dass das Epos, welches statt οὐδείς οὔτις verwendete, diese Formen nicht in der Bedeutung schied. Und noch bei Epicharm fr. 40 (268 L.) wird das *nihil ex nihilo* durch ἀμάχανόν γ' ἀπ' οὔτινος εἶμεν ὅτι πρᾶτον μόλοι ausgedrückt. In diesem Sinne hat vielleicht Parmenides das in irgend einem ionischen Dialekt statt des allmählich rein adverbial gebrauchten οὔτι üblich gewordene οὔτεον verwendet. Das wird schon für seine Zeitgenossen eine Rarität gewesens ein, aber man könnte sich denken, dass die Vorliebe für Paronomasie und parechetische Antithesen den Dichter zu dem Gegensatz οὔτεον und ἐόν verleitet hat, geradeso wie Alkaios und Demokrit ihr δέν nur als Gegenstück zu οὐδέν verwenden.

Es ist zu vermuten, dass wenn Parmenides einmal diese Glosse verwandt hat, dies nicht der einzige Fall geblieben sein wird. Fragen wenigstens liesse sich, ob nicht der Hiat 4, 7 μὴ ἐόν auf diese Weise vermieden wurde. Denn der Gedanke ist unserer Stelle ganz conform.

— ἱκνεῖσθαι] Die sog. attische Correption wird geschützt durch Xenophanes fr. 22 Hiller τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται. Die Verbesserungen hier ἱκάνει, bei Parm. ἱκέσθαι sind ohne Wahrscheinlichkeit, zumal Xenophanes in Sachen der Correption wie in allen andern Hinsichten der Technik unter den zeitgenössischen Dichtern der Elegie den entschieden modernsten Eindruck macht. S. Göbel *de corr. attica* (Bonn 1886) S, 17. Der Infinitiv ähnlich wie bei Herodot analog den Verben des Hinderns vgl. 2,2 οὐ γὰρ ἀποτμήξει — ἔχεσθαι

— 47 εἰς ὁμόν] mir sonst unbekannte Fügung. εἰς ἓν sagt Emp. 67. 248

— 49 οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον] οἵ, das ich aus den Hdss. des Simplicius hervorzog (die Aldine ἤ), hatte ich wol zu vorschnell mit dem Kreuze der Verzweiflung bezeichnet. Ich denke, die Interpretation οἷ gibt einen erträglichen Sinn. „Der Mittelpunkt, wohin es von allen Seiten gleich weit ist, zielt gleichmässig auf die Grenzen. Denn so im ursprünglichen Sinne fasse ich κύρειν, aber inchoativ

8, 49 „zu treffen suchen, zu erreichen suchen“ wie Ψ 821 Τυδείδης αἰὲν ἐπ' αὐχένι κῦρε φαεινοῦ δουρὸς ἀκωκῇ; Apoll. Rh. 2,363 (Carambis) αἰθέρι κύρει d. i. προσεγγίζει nach dem Schol. Ebenso Callim. h. 6,38 μέγα δένδρεον αἰθέρι κῦρον. Ungewöhnlich, aber nicht ohne Analogie ist bei dieser Verbindung ἐν πείρασι, wofür ἐπί erwartet wird. Aber ἐν πυρὶ βάλλειν und ähnliches ist bekannt. Vielleicht ist Tmesis (= ἐγκύρει πείρασι) anzunehmen. Der Gedanke selbst ist nur verständlich durch seine Kugeltheorie, welche zugleich die gleichmässige Solidität des Ἐὸν verbürgt. Symbol dieser Geschlossenheit ist das πεῖρας, aber nicht minder auch das κέντρον. „Denn wo kein Mittelpunkt“, sagt Plutarch (de fac. in orbe l. 11.925 F), „da ist auch keine Grenze“, oder wie die Pythagoreer bei Ar. de cael. B 13.293ᵃ 32 spintisiren τὸ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας, weshalb denn auch Parmenides in der Δόξα pythagoreisch beides mit Feuer belegt. S. unten zu fr. 12

— 51 βροτείας] als das poetischere vorzuziehen. βροτείους wendet Simplicius in seiner Paraphrase an 147, 28. Also ist dies das weniger poetische.

— 52 κόσμον ἐμῶν ἐπέων] Voranging Solon fr. 1, 2 κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος und der Orphiker bei Plato Phil. 66 C καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς; es folgte Philetas fr. 8 Schn. ἐπέων εἰδὼς κόσμον. Die alten meinten die Fügung der Verse, wie aus Demokrit fr. 3 erhellt Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων; der Alexandriner meinte den Schmuck. Polemisch spielt Emp. 86 an σὺ δ' ἄκουε λόγων στόλον οὐκ ἀπατηλόν.

— 53 γνώμας] An den 3 Stellen des Simpl. schwanken die Hdss. zwischen Dativ und Acc.: die Entscheidung ist nicht zweifelhaft. γνώμαις κατατίθεσθαι hat nie jemand gesagt und ist undenkbar, γνώμην κατατίθεσθαι (*seine Meinung deponiren* vgl. Dem. 9,41 Plato Tim. 59 C) sagt Theogn. 717 (Bergk Kl. Schr. II 70) und Ps. Dionys. Ars S. 75,6 Usener. Aehnlich Dionys. Chalc. fr. 2 κατάθεσθε τὴν ξύνεσιν παρ' ἐμοὶ καὶ τάδε μανθάνετε. Selbstverständlich wird die Periphrase construirt wie das einfache Verbum γιγνώσκειν. Davon also abhängig μορφὰς ὀνομάζειν. Die Verschränkung der Wortstellung wie 1,27. Ganz ähnlich Eur. Ion 74 Ἴωνα δ' αὐτὸν κτίστορ' Ἀσιάδος χθονὸς ὄνομα κεκλῆσθαι θήσεται καθ' Ἑλλάδα.

— 54 τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν κτλ.] Zwei Erklärungen gibts, beide unhalt-

8, 54 bar. Entweder: Parmenides erkläre sich hier gegen die Einheit des Grundwesens und erkenne darin einen Irrtum (Krische Forsch. 102 und Andere). Diese Erklärung geht auf Simpl. Ph. 31,7 zurück:- οὕτω σαφῶς ἀντίθετα δύο στοιχεῖα ἔλαβε· διὸ πρότερον ἓν τὸ ὂν διέγνω (?δύ' ἔγνω), καὶ πεπλανῆσθαι δέ φησι τοὺς τὴν ἀντίθεσιν τῶν τὴν γένεσιν συνιστώντων στοιχείων μὴ συνορῶντας ἢ μὴ σα φῶς ἀποκαλύπτοντας.

Die sachliche Unmöglichkeit dieser Interpretation weist Zeller I[5]569[1] nach, der versteht „von denen die eine (der beiden) nicht angenommen werden sollte, indem ihre Annahme auf Täuschung beruht". Diese Erklärung ist grammatisch bedenklich. In diesem Sinne würde der Dichter τῶν ἑτέρην geschrieben haben. Wenn er also μίαν setzt, so handelt es sich um Monismus der Principien im Gegensatze zum Dualismus oder Pluralismus, wie Aristoteles im Anfang der Physik disponirt ἀνάγκη ἤτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους καὶ εἰ μίαν ἤτοι ἀκίνητον ὥς φησι Παρμενίδης κτλ. (184 15). Natürlich steht Parmenides selbst auf dem Standpunkt des starrsten Monismus. Aber hier ist er lediglich Referent. Seine Göttin trägt die δόξα des Dualismus vor und das Referat geht von μορφὰς γὰρ bis ἐμβριθές τε (53—59). Also ist τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν (sc. ὀνομάζειν) im Sinne der falschen Meinung gesagt „es geht nicht an von diesen Gegensätzen nur einen einzigen zu benennen und damit als existirend anzuerkennen" (was doch in der That die Annahme des Parmenides ist). Damit dies nicht misverstanden werde, fügt er warnend hinzu vom Standpunkte der 'Αλήθεια aus: ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν. „Hierin" d. h. in der Bestreitung des Monismus „haben sie geirrt". Wie man sieht hat die Warnung, wie oft, das Gegenteil bewirkt.

— 55 σήματα] Wie oben die σήματα des 'Εόν, so werden hier die der beiden Scheinprincipien aufgezählt.

— 57 ἤπιον ὂν μέγ' ἀραιὸν ἐλαφρόν] In dieser Form allein vereinigen sich die vielfach auseinandergehenden Varianten der drei Simpliciusstellen. So hat also sicher der Archetypus der Hdss., vermutlich sogar der Codex des Simplicius gehabt, den die Bestie von Heptameter wenig gestört haben wird. Die Conjecturen der Neueren sind wenig überzeugend: ἤπιον ἔμμεν ἀραιόν, ἑωυτῷ κτλ. Bergk (der später ἤπιον οὕνεκ' ἀρ. vorschlug), ἠπιόφρον μέγ' ἀρ. Preller, λεπτὸν ἀραιόν, ἐλαφρόν Schultess. Mir scheint Karsten auf

8, 57 den richtigen Weg gewiesen zu haben, wenn er ἐλαφρὸν als Glossem ausschied. Denn ἀραιόν ist fast synonym mit ἐλαφρόν, vgl. Hesych ἀραιόν: διεστός, ἐλαφρόν, obgleich ja der ursprüngliche Unterschied auf der Hand liegt. Denn ἀραιόν (= μανόν, opp. πυκνόν) verhält sich zu ἐλαφρόν (= κοῦφον opp. βαρύ) wie Ursache und Wirkung. Freilich ist ἐλαφρόν in der philosophischen Terminologie ebenso selten als ἀραιόν von Anaximenes bis zum letzten Byzantiner geläufig ist. Verwendungen wie Pollux 5, 109 ἀέρι φαιδρῷ, κούφῳ, ἐλαφρῷ sind sehr selten (ich finde nur etwa Plut. de fac. in orb. lun. 6, 11. 923 E σελήνης-διὰ θερμότητα καὶ πύρωσιν ἐλαφρᾶς γεγενημένης zu vergleichen oder Porphyrios bei Bekk. Anecd. 757, 21 ὁ μὲν γάρ, nämlich τόνος, ἅτε δὴ ληπτὸς καὶ ἐλαφρὸς ὢν ἀνωφερής ἐστιν) und Pollux' Glosse deutet auf idiomatischen Gebrauch. Somit darf man die Frage aufwerfen, ob nicht, wenn die Karsten'sche Diagnose angenommen wird, ἐλαφρόν vielmehr die Glosse, ἀραιόν das prosaische Glossem darstellt. Das wird sich später entscheiden. Setzen wir also vorläufig eines der beiden, gleichviel welches Synonymum in den Vers, so ist an der Fassung: ἤπιον ὄν, μέγ' ἀραιόν, ἑωυτῷ πάντοσε τὠυτόν nichts auszusetzen. Dass das Feuer, wo es nicht sengend, sondern segenspendend gedacht wird, ἤπιον heisst wie 'Ασκληπιὸς der ‚Glanzmilde', wie der Tag in den Erga 787, versteht sich wohl und die Imitation αἰθέρος ἤπιον ὕψος (Emp. 78) stellt es sicher. Ebenso untadelig ist die Participialfügung und selbst wenn das „naive" μέγα hier „völlig entbehrlich" wäre (Stein), so wäre damit heutzutage seine Unechtheit noch nicht erwiesen. Wie sollte denn ein Späterer darauf verfallen eine so urionische Ausdrucksweise einzuschmuggeln? Von „Naivetät" sehe ich nichts, wenigstens nicht bei Parmenides. Wie aus fr. 12 erhellt, unterscheidet er reines und gemischtes, ätherisches und irdisches Feuer, ein Unterschied, der nach Platons Vorgang in der scholastischen πυκνόν-lehre des Xenokrates am schärfsten durchgeführt (Heinze S. 70), aber im ganzen Altertum weitverbreitet ist. Vgl. Theophr. de igne 4 S. 4, 13 Gercke πυρὸς δ' αὕτη φύσις, πλὴν εἰ ἄρα γε πλείους καὶ διάφοροι καὶ ἡ μὲν πρώτη καθαρὰ καὶ ἄμεικτος, ἡ δὲ περὶ τὴν τῆς γῆς σφαῖραν (= Atmosphäre vgl. Meteor. I 4. 341^{b} 13 ff.) μεμειγμένη καὶ ἀεὶ κατὰ γένεσιν; Heraclit. Alleg. 26 S. 55 M. So pflegt auch Telesius, der Parmenides' Δόξα in seiner Schrift *de rerum natura* (1565) inter-

8, 57 essant erneuert hat, von dem *bene tenuis sol* u. dgl. zu sprechen. Wie er, so hatte Parmenides ein berechtigtes wissenschaftliches Interesse daran sein polares Princip durch Bezeichnung als ἀραιότατον reinlich zu scheiden von dem irdischen Feuer, das doch nur als ein ἀερομιγές gelten konnte. Denn ἀραιὸν und ἐλαφρὸν war freilich auch dieses, aber nicht μέγα ἀραιόν.

— ἑωυτῷ πάντοσε τὠυτόν] Damit ist die Identität mit dem Ἐόν deutlich ausgesprochen und dadurch der Widersinn des Dualismus zugleich mit dem Sinne des Monismus kurz dem Wissenden dargelegt.

— 58 κατ' αὐτὸ τἀντία] so der Archetypus, was man nur bisher nicht verstanden hat. Die sinnreiche und paläographisch leichte Conjectur Steins κατ' αὐτοῦ ἀντία fällt dahin, sobald man erkannt hat, dass αὐτὸ adverbial zur Verstärkung des Begriffs κατὰ τἀντία (= κατὰ τἀναντία) zugesetzt ist. Es heisst schlicht prosaisch „*gerade im Gegenteil*". Bekannt ist dieser Gebrauch von αὐτὸ aus der Philosophensprache τί πότ' ἐστιν αὐτὸ ἡ ἀρετή oder οὐκ αὐτὸ δικαιοσύνην ἐπαινοῦντες neben αὐτὴν δικαιοσύνην. So Platon. Bei Aristoteles verschmilzt in der Regel, aber nicht immer αὐτὸ mit dem folgenden Worte: αὐτοάνθρωπος, αὐτοζωή. Aber der Accent und Stellen wie αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπον (997 b 8) zeigen, dass es eine blosse Zusammenschreibung ist. In beiden Formen verbindet sich αὐτός besonders gern mit dem Pronomen: τοῖς αὐτὸς αὑτοῦ πήμασιν (Aischylos) steht neben ταῖς αὐταυτᾶς χερσίν (Sophron), eine Iuxtaposition, die Haupt Opp. II 107 und Ahrens d. dial. dor. 273 mir weniger richtig als (mit ungenügender Einsicht freilich) Valkenaer ad Adon. S. 206 C beurteilt zu haben scheinen. Denn instrumentale Verstärkungen wie πονωπόνηρος (s. Wackernagel *Beitr. z. Lehre v. gr. Akzente* Basel 1893 S. 29) und analog gebildete Lallwörter wie χελειχελώνη sind keine Analogien. Vielmehr hat αὐτός in αὐταυτᾶς (componirt αὑσαυτᾶς und andere Formen) genau dieselbe Bedeutung wie in αὐτὸ τοῦτο, αὐτὸ τοὐναντίον und in αὐτ' αὐτό (Philolaos Wachsm. I 188, 12). Denn wäre die Verstärkung lediglich durch Verdoppelung gewonnen wie *meme, tete, sese,* so begriffe man nicht, warum das Griechische nicht zu * ἔμεμε, *σέσε und ähnlichen Bildungen vorgeschritten wäre. Diese ganze Verstärkungsweise aber, die andern Sprachen so geläufig ist, fehlt bis auf schwache Reste im Griechischen ganz. Also haben wir von der eigenen Bedeutung von αὐτός auszugehen.

8, 59 τἀντία] 12,5 verwendet Parmenides ebenfalls adverbiell τὸ ἐναντίον. κατ' ἀντία hat Agesianax bei Plut. d. fac. in orbe l. 3,4. 921 B. κατ' ἐναντίον Aspis 72. Ueber den Unterschied von ἐναντία und τἀναντία vgl. Frohberger z. Lys. XIII 96.

— Scholion] Simpl. Phys. 31,3 gibt an, dass sich in seinem Codex hinter Vers 59 ein Prosastückchen eingefügt fand, das er für Parmenideisch ansehen musste: καὶ δὴ καὶ καταλογάδην μεταξὺ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεταί τι ῥησείδιον ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου, ἔχον οὕτως· 'ἐπὶ τῷδέ — ἑκάτερα'. Ich habe dies Scholion S. 41 unten abdrucken lassen, da die Auffassung des Simpl., als ob Parmenides auch Prosa geschrieben habe, sammt den angeblichen Prosafragmenten (bei Karsten S. 48) von der neueren Kritik weggeblasen worden ist. Denn Platos Worte (Soph. 237 A) πεζῇ τε ὧδε ἑκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων deuten keineswegs auf ein Prosawerk hin, sondern sind mit antithetischer Abundanz gesagt, wie Vahlen erwiesen (Berl. Sommerprooemium 1879, 4ff., vgl. Soph. fr. 15 καὶ πεζὰ καὶ φορμικτά). In der That finden die Karsten'schen Prosastücke eine andere Erklärung. Die Worte bei Suidas s. v. ὡς: λίαν· Παρμενίδῃ· 'θαυμασίως ὡς δυσανάπειστον' sind zwar aus Parmenides, aber dem Platonischen S. 135 A. Das Lexicographencitat bei Suidas s. v. μακάρων νῆσος stammt aus Ἀρμενίδας (so aus Παρμενίδης zuerst von Fiorillo emendirt), dem auch das Fragm. in Millers Sueton (Mél. 417) angehört. Der Einfall Steins, die Prosa des Simplicius sei ein dazwischengeratenes Excerpt aus Melissos, enthält wenigstens den richtigen Kern, dass die Ausführung eleatisches Gepräge trägt und sich eng an den Text des Parmenides anschliesst. Scharf betrachtet ergibt sich dieses Bruchstück als Paraphrase, als erläuternde Anmerkung, die grammatisch an 8,56 πῦρ anknüpft: ἐπὶ τῷδέ ἐστιν, wie nachher ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται sich an das Textwort πυκινόν (59) anlehnt. Wir haben also hier keine Originalleistung, kein Excerpt aus eleatischen Schriften vor uns, sondern einfach Scholien, wie sie seit alexandrinischer Zeit schwierigere Texte (und Parmenides gehört dazu) am Rande zu tragen pflegten. Aus der philosophischen Litteratur kennen wir dergleichen durch die antike Ausgabe der Epikureischen Briefe, welche Laertius seinem zehnten Buche einverleibt hat. Wie dort der von Usener entdeckte Commentator bald sprachlich bald sachlich *in usum Epicureorum*

8, 59 die Worte des Meisters erklärt, paraphrasirt, Parallelen aus andern Schriften zufügt, so geschah es offenbar auch hier. Natürlich sind diese Randscholien Auszüge selbständiger Commentare, die aber *in usum scholarum* genau ebenso ihr Leben am Rande der Autoren weiter fristen wie die Aristotelescommentare, die sich in den meisten Fällen um den Text des Autors herumgeschrieben erhalten haben. Bei den Dichtern ist das nicht anders. Solche Randscholien haben sich also auch in dem Codex des Parmenides, den Simplicius benutzte, vorgefunden. Diese Erklärung gab nach löblicher Paraphrastenart (denn Paraphrase ist die Hälfte auch der philosophischen Interpretation) poetische Ausdrücke wie ἐμβριθές (59) mit prosaischen (βαρύ) wieder und ergänzte die Reihe der Prädicate der Principien aus den übrigen Teilen der Δόξα. Darum sagt er φάος, nicht φῶς; denn so steht's gleich nachher (9, 1. 3). Ebenso hat auch Sextus in seiner Paraphrase die poetische Form beibehalten (vgl. φάος zu 1, 10). Auch das ionisch-poetische μαλθακόν gehört offenbar dem übrigen Teile der Δόξα an. Melissos wenigstens hat das Wort, wo er mit der Δόξα seines Meisters exemplificirt (Simpl. de cael. 558,29): δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρόν. Ebenso stammt ζόφος, wofür die Doxographen σκότος geben, sicher aus dem Dichter. Wir werden uns daher wol hüten das singuläre τὸ ζόφος des Scholions zu emendiren. Denn dem Parmenides lässt sich sehr wol ein nach τὸ σκότος (neben ὁ σκότος) gebildetes Neutrum ζόφος zutrauen.

Unter all den Prädicaten, welche der Scholiast aufzählt, findet sich nicht eins, das mit den Worten des Parmenides (57—59) zusammenfiele, sondern es sind entweder Erklärungen oder Ergänzungen des Textes. So können wir nunmehr rückgreifend mit einiger Sicherheit entscheiden, ob V. 57 ἀραιὸν oder ἐλαφρὸν aus dem Heptameter auszuscheiden sei. Da der Scholiast τὸ ἀραιὸν an erster Stelle hat, so vermute ich, dass er ἐλαφρὸν dafür im Texte gelesen und dass sein prosaisches Surrogat gerade die Veranlassung gegeben hat das erläuternde ἀραιὸν überzuschreiben, das dort (wie hier 59 das ganze Scholion) als Wort des Parmenides treu bewahrt worden ist.

Das Alter des Scholiasten zu bestimmen ist nicht leicht. Aber es gelingt vielleicht durch Ausschliessung des Unwahrscheinlichen

8,59 die Sphäre der Möglichkeit enger zu ziehen. An Melissos und Zenon zu denken verbietet die inhaltliche und sprachliche Unselbständigkeit. Denn man muss bedenken, dass beide Eleaten wie ihr Meister derartige Probleme der Physik immer nur beiläufig und beispielsweise als Δόξα behandeln konnten, weshalb auch die ausführliche Compilation, welche die Doxographie aus Zenons Schriften zusammengebracht hat (Laert. 9,29), lediglich für seine Δόξα in Betracht kommt, was Rohde (Ps. 448[1]) verkannt hat. Selbst Melissos, der sich mit der Originalität des Zenon in keiner Weise messen kann, ist niemals so ängstlich in den Spuren des Meisters gegangen, dass man ihm die Paraphrase zuschreiben könnte. Die Weise wie etwa Eudem in der Ethik und Physik sich an Aristoteles angeschlossen hat, darf nicht auf die Eleaten übertragen werden. Das sprachliche Argument, das Stein bei seinem Raten auf Melissos offenbar leitete, ist nichtig. ὀνομάζειν ἐπί τινι kommt nicht, wie jener glaubt, nur bei Parmenides (9,2) und Empedokles, der ihn imitirt (39 St.), vor, sondern auch in attischer Prosa, wie Lexicon und Grammatik lehrt. Die zahlreichen Beispiele Platons hat wenn auch unvollständig Heindorf zum Kratylos § 107 (p. 434 E) gesammelt. Auch Thukydides hat ein hübsches IV 98,4. Ich hebe wegen Parmenides 9,1.2 eins aus: Plato Parm. 147 D ἕκαστον τῶν ὀνομάτων οὐκ ἐπὶ τίνι καλεῖς; ... οὐκοῦν καὶ τὸ ἕτερον ὄνομά ἐστιν ἐπί τινι; — Ausserhalb der eleatischen Schule wüsste ich nicht, wer in vorchristlicher Zeit ein Interesse daran hätte nehmen können die Δόξα des Parmenides nicht nur zu erklären sondern auch philosophisch zu ergänzen. In alexandrinischer Zeit, wo man sich, wie die Lexica und Citate lehren, hier und da mit Xenophanes und Empedokles abgab, liegt Parmenides tot. Es gibt weder Parmenidescitate noch -Glossen in der grammatischen Litteratur. Bleibt also die römische Zeit. Hier ist in der That in Folge der philologischen Gestaltung des philosophischen Unterrichts durch Andronikos die Paraphrase als stehendes Mittel der Interpretation zu Ehren gekommen. Auf das Beispiel des glossirten Epikurtextes und der Commentatoren habe ich bereits verwiesen. Als glänzendstes Beispiel der Paraphrasirkunst liegt uns Themistius vor. Die sprachliche Fassung des Scholions, die nicht im eigenen, sondern im Ton des Originals zu reden sich bemüht, weist auf die Zeit des 2. 3. Jahrh. hin.

8, 59 Im 3. kommt dann auch der Neuplatonismus auf, der an Parmenides' 'Ἀλήθεια wie Δόξα eine innerliche Anteilnahme verrät. Für ihre Lichtlehre hatte die Ausführung des Eleaten ein grosses Interesse. In jenem Kreise also könnte eine längere oder kürzere Paraphrase der Art, wie sie das Exemplar des Simpl. in einer kleinen Probe erhalten hat, entstanden sein. Man denkt dabei sofort an die Akademiebibliothek, die kostbare Bestände aus alter Zeit bewahrt haben musste. Aber da Proclus ein anderes Exemplar benutzte als Simplicius, so lässt sich hier nichts sicheres ermitteln. Jedenfalls muss die Paraphrase geraume Zeit vor dem 6. Jahrh. liegen. Denn da der Codex des Simpl. dies Scholion nicht mehr am Rande, sondern offenbar im Texte zeigte (wie hätte er sonst auf den Gedanken an den Parmenideischen Ursprung kommen können?), so setzt diese aus Misverständnis entstandene Textanordnung eine Vorlage jenes Codex voraus, in der vermutlich der untere Rand zur Eintragung der Paraphrase benutzt war. Auch war ja hieraus bereits die Glosse ἀραιὸν in den obenstehenden Text eingedrungen. So wird also etwa das 3.—5. Jahrh. als wahrscheinliche Entstehungszeit der Paraphrase betrachtet werden können.

Ist die Genesis dieses Textes hier richtig dargelegt, so gewinnt er für uns einen bisher nicht ausgeschöpften Wert. Er gibt willkommene Ergänzungen zu dem leider nur so unvollkommen erhaltenen letzten Teile des Parmenideischen Gedichtes und gestattet uns zwei Streitfragen, die bisher unentschieden bleiben mussten, zu lösen. Wir lesen nemlich in den Excerpten der Placita (Dox. Π 7,1. 335 b 16), die Luft sei nach Parmenides als Ausscheidung der Erde anzusehen (τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν) und umgekehrt behaupten die Pseudoplut. Stromateis 5 (581, 4) τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρυέντος ἀέρος γεγονέναι, wonach die Erde vielmehr die Ausscheidung der Luft darstelle, indem ihre festen Bestandteile niedergeschwemmt worden seien. Wie erklärt sich dieser Widerspruch? Gar nicht. Er bleibt vielmehr bestehen. Beides fand statt: ἑκατέρως (ja nicht ἑκατέρων mit Bergk Kl. Schr. II 76, 7!) ἑκάτερα ἀπεκρίθη. So hat es die ionische Physik stets angenommen, seitdem Anaximenes die ἀπόκρισις-Lehre des Anaximander schärfer gefasst und Heraklit in seiner ὁδὸς ἄνω κάτω das Wechselspiel

8, 59 der Elementenbewegung zum Angelpunkte seiner Physik gemacht hatte. So wird der Bericht des Aristoteles de gen. et corr. A 3. 318ᵇ3 klar: ἡ μὲν εἰς πῦρ ὁδὸς γένεσις μὲν ἁπλῆ, φθορὰ δὲ τινός ἐστιν οἷον γῆς, ἡ δὲ γῆς γένεσις τὶς γένεσις, γένεσις δ' οὐχ ἁπλῶς, φθορὰ δ' ἁπλῶς οἷον πυρός, ὥσπερ Παρμενίδης λέγει δύο τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι φάσκων πῦρ καὶ γῆν. Die beiden Elemente Feuer und Erde sind also die Pole, zwischen denen es Zwischenzustände gibt, die Parmenides vermutlich so wenig wie Heraklit scharf gesondert hatte, (denn καταρρυέντος ἀέρος vereinigt Luft und Wasser in sich), die daher Aristoteles mit Recht als μείγματα τούτων (neml. πυρὸς καὶ γῆς) οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ bezeichnete (de gen. et corr. B 3. 330ᵇ15). In der Sache kommt das auf die heraklitische Reihe πῦρ—ὕδωρ—γῆ: γῆ—ὕδωρ—πῦρ hinaus. Parmenides hat also seine Polemik gegen die Doppelköpfe doch nicht umsonst angekündigt. In der Δόξα legte er vielmehr ganz absichtlich die παλίντροπος κέλευθος dar, um den Widersinn dieser Annahme klar vor Augen zu stellen. Niemand wird in der Aufstellung dieser Gegensatzpaare φῶς—σκότος, πυκνόν—ἀραιόν das Urbild verkennen. Aber Parmenides karikirt, wie es jeder Kritiker thut, die Polarität und Relativität dieses Systems, um es dadurch gewissermassen durch seine Selbstdarstellung zu vernichten. Es weht eine Platonische Ironie durch die Δόξα, für die freilich im Altertum wie heutzutage nur das χρυσοῦν γένος ein Verständnis besitzt. Ganz platonisch ist auch, dass er Andeutungen seines wahren Seins, wie jenes ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν, scheinbar absichtslos einstreut. Das ist gleichsam das Rettungstau, an dem sich der Kundige aus dem Meere des Widerspruchs in den Hafen der Einheit flüchten kann. Platonisch ist es endlich, dass die gegnerische Ansicht nicht roh, sondern in möglichst vollkommener Form vorgebracht wird: ἐοικότα πάντα

— 60 φατίζω] Das Futurum scheint nach dem stehenden Gebrauche des Parmenides und Empedokles notwendig.

— 61 ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ] ὡς nicht final, wie man gewöhnlich falsch erklärt, sondern modal; wörtlich: „in der Weise wie es nicht möglich ist dass" u. s. w. γνώμη personificirt wie λόγος, ὁδός dgl. entspricht der antiken Weise mehr als γνώμῃ, wie Stein versteht; vgl. Antiphon in der 'Αλήθεια 81 πᾶσι γὰρ ἀνθρώποις ἡ γνώμη τοῦ σώματος ἡγεῖται καὶ εἰς ὑγίειαν καὶ νόσον.

8, 61 Hier bei Parmenides ist nicht absolut „Intelligenz“ oder „Wahrheit“, wie sonst gewöhnlich im 5. Jahrh. (Bernays *Ges. Abh.* I 87), sondern eine bestimmte Theorie zu verstehen wie oben δόξας βροτείας (51), γνώμας κατέθεντο (53). παρελάσσῃ bringt unerwartet, vielleicht unbeabsichtigt, das Bild der Wagenfahrt wieder vor die Seele. Das Verbum ist in diesem Sinne seit ψ 527 geläufig.

9 fasst nach wenigen Versen, die nach Simpl. dazwischen liegen, das vorige Kapitel, die beiden Principien und ihre Eigenschaften, zusammen und deduzirt daraus die Consequenzen für das Universum und die Principien selbst.

9, 1 ὀνόμασται] bedenkliche Form, zumal bei vocalischem Anlaut. Die üblichen Beispiele für diese Form der Reduplicationslosigkeit (Curtius Verb. II 147f.) geben kritischer Sichtung kein zuverlässiges Analogon. Man könnte nach 8,38 ὄνομ(α) ἐστίν lesen und das folgende καὶ τὰ (näml. ὀνόματα) κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἔπι τοῖσί τε καὶ τοῖς leicht anpassen, aber der Paraphrast von 8,57 hat jedenfalls ὀνόμασται gelesen und Empedokles 39 φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν spricht auch dafür. Hoffentlich findet sich eine genügende Erklärung der Singularität. Denn die leichte Aenderung ὀνομαστά trifft schwerlich das richtige.

— 2 τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις] näml. ὀνόματα, was aus dem zu ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς zu ergänzenden Verbum genugsam erhellt. Er meint damit die Qualitäten θερμόν—ψυχρόν, σκληρὸν—μαλθακόν u. s. w., die nach dem Grundgegensatz φῶς — νύξ systoichisch geordnet seiner Δόξα vorschweben. Pythagoreische noch mehr als heraklitische Grundanschauung ist hier wol nicht zu verkennen (vgl. Arist. Metaph. A 5. 986ᵃ 25ff.). Die ὀνόματα der Δόξα entsprechen demnach ungefähr den σήματα der 'Αλήθεια. Da alles, was an Einzelgegensätzen aufgestellt worden ist und werden kann, unter den obersten Gegensatz Licht—Dunkel zurückgeführt werden kann, so folgt

9, 3 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου. Letzteres variirt das 8,59 gebrauchte νύκτ' ἀδαῆ.

— 4 ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν] Da es nur zwei Principien gibt und keins der beiden οὐδετέρου μετέχει, so ist ihre Selbständigkeit, ihre ἰσότης in der Reihe anerkannt. Auf der Höhe aristotelischer Logik würde er sich klarer ausgedrückt haben: es gibt nur zwei

9, 4 γένη, denen die übrigen Gegensätze als εἴδη untergeordnet sind. Aber verstanden haben ihn die Aristoteliker bis zum letzten, da auch die peripatetische Logik den durch Plato vermittelten Begriff der μέθεξις, wenn auch nicht im platonischen Sinne anerkannt hat, vgl. Top. Δ 1.121ª 10; Metaphys. A 6.987ᵇ 13 Bonitz u. 9.991ª 22.

10 Dieses fr. hat Stein dem Parmenides abgesprochen, da es sich mit 11 decke. Selbst wenn dies der Fall wäre, wäre die Athetese unmethodisch. Aber sie lassen sich sehr wol neben einander lesen. 10 muss man als Ankündigung der Darstellung der αἰσθητὰ im Allgemeinen fassen (vor V. 1 muss mehr dergleichen gestanden haben), während 11 die Einleitung in die specielle Kosmologie und Kosmogonie enthält. Die Anklänge an Empedokles, die Stein veranlassten diesem das fr. 10 zuzulegen, beweisen das Gegenteil. Denn 10,3 ὁππόθεν ἐξεγένοντο würde mit Empedokles 130ff. eine viel bedenklichere Dublette abgeben als die beiden Parmenideischen Fragm. 10.11. Natürlich ist κύκλωψ vom Augenstern bei Emped. 323 Imitation. Aber das ist ja das gewöhnliche. Auf der andern Seite, wenn man mit Anklängen Autoritätenstreit schlichten wollte, könnte man ἀμφὶς ἔχοντα 10,5 mit Parm. 1,12 und namentlich mit 8,31 zusammenstellen und das Fehlen von ἀμφίς bei Empedokles betonen. Kommt nun eine so ganz individuelle Wendung hinzu wie 10,6 ἐπέδησεν ἀνάγκη πείρατ' ἔχειν = 8,30 κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει (vgl. 8, 37 μοῖρ' ἐπέδησεν, 8,26 ἐν πείρασι δεσμῶν, 8, 14 δίκη χαλάσασα πέδησιν), so würde das Zünglein der Wage sich zu Parmenides neigen, selbst wenn das fr. 10 nicht das ausdrückliche und unbezweifelbare Lemma des Parmenides trüge. Das einzige nicht geradezu absurde Bedenken in Bezug auf den Gebrauch des Wortes οὐρανός stützt sich auf eine Stelle der Placita, die aus ganz andern Gründen Bedenken erregt (s. Zeller I⁵ 574f. Berger *Zonenlehre des Parm.* B. der Sächs. Ges. d. W. 1895,674). Im Ganzen stellt Steins Auffassung des Fr. einen Rückschritt gegen Karsten dar.

— 1 αἰθέρι] die Gestirnregion, wie auch Aëtios II 15, 7 (345ᵇ 14) zeigt πρῶτον τάττει τὸν ἑῷον ... ἐν τῷ αἰθέρι.

— 2 σήματα] Sterne die der Schiffart, dem Landbau als Merkzeichen dienen, daher Fixsterne, speciell die helleren Bilder des Tierkreises. Arat σήματ' ἐν οὐρανῷ ἐστήριξεν. Vgl. Orion Hom. X 30.

10, 2 καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο] εὐᾱγής (über ᾱ s. Bergk P. L. G. II[4] 464) ist eine offenbar durch den Cult bewahrte Antiquität, die durch die umrahmenden Epitheta καθαρᾶς und λαμπάδος gleichsam ihre Uebersetzung mit auf den Weg nimmt. εὐαγής ist εὐάγιστος, also ἀμίαντος, καθαρός. Aehnlich der Verf. de victu 89 (VI 644 L.) ἥλιον καὶ σελήνην καὶ οὐρανὸν καὶ ἀστέρας καθαρὰ καὶ εὐαγέα. Ebenda 62 (576) τὰ περὶ τὴν κεφαλὴν κοῦφά τε καὶ εὐαγέα καὶ εὐήκοα παρασκευάζουσι. Plato Tim. 58 D ἀέρος τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος, ὁ δὲ θολερώτατος ὁμίχλη τε καὶ σκότος; Legg. XII 952 A μαθοῦσι μὲν εὐαγέστερον γίγνεσθαι, μὴ μαθοῦσι δὲ σκοτωδέστερα. Also *„rein leuchtend, nicht qualmend"*. Das Wort hat, wie sich denken lässt, in der orphischen Poesie intensive Verwendung gefunden (vgl. Dietrich de hymn. Orph. 34). Dagegen kommt Philolaos nicht in Betracht (Berger a. O. 73[1]), da Galens Hist. phil. 62 (Dox. 625, 5) keine selbständige Quelle ist. — εὐαγής (von ἄγνυμι s. Hesych), ähnlich περιηγής, hat die Bedeutung εὔκυκλος und ist nicht zu verwechseln.

— 3 ἔργ' ἀίδηλα] Homer hat πῦρ ἀίδηλον B 455 und sonst (= δήιον) und ἔργ' ἀίδηλα E 757. 872, wo Aristarch, jedenfalls „vortrefflichen" Hdss. folgend καρτερὰ ἔργα beidemale vorgezogen und der antiken und heutigen Vulgata aufgedrungen hat. Was in den Exemplaren des 7. Jahrh. stand, zeigt die Koroniseöe fr. 148 Rz. vom Raben φράσσεν δ' ἄρα ἔργ' ἀίδηλα und Tyrt. 11,7 Ἄρηος ... ἔργ' ἀίδηλα. Das hatte also noch Parmenides vor Augen, bei dem ἀρίδηλα zu schreiben (Bergk Kl. Schr. II 59) eine Verirrung ist. Empedokles begnügt sich mit πῦρ ἀίδηλον 334.

11, 1 Wenn die Einleitungsworte des Simpl. richtig überliefert sind περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν, darf man vorn ἀρξάμενος ergänzen, dem ein Vers wie 4,1 vorausgegangen sein könnte. Zum Stil ist zu vergleichen Hes. Theog. 108 ff.

— 2 ξυνός] Alle genannten Himmelskörper wie das nach pythagoreischem Vorgang ὄλυμπος (= οὐρανός 10, 5) genannte äusserste Himmelsgewölbe haben am Aetherfeuer teil. Denn allen Gestirnringen (s. fr. 12) ist mehr oder weniger Feuer beigemischt.

— 3 μένος] periphrastisch nach Z 182 πυρὸς μένος αἰθομένοιο u. A. (vgl. Solon 9,1 χιόνος μένος, 13, 23 ἠελίοιο). Häufiger bei Empedokles 26. 377. vgl. 32.

12 Schwieriges Fragment, da der Zusammenhang fehlt. Die allgemein

12 angenommene Beziehung der mitgeteilten Paraphrase des Aëtios hat Berger (Ber. d. Sächs. G. d. W. 1895,57) mit Sachkenntnis und Scharfsinn bestritten. Fr. 12 stelle nicht die Reihenfolge der himmlischen Sphären, sondern der Erdzonen dar, als deren Erfinder Parmenides im Altertum galt. Ich sehe zwei unüberwindliche Schwierigkeiten bei dieser Hypothese: 1) Die Paraphrase deckt sich soweit mit diesem Fr. und ist namentlich in der seltsamen Einfügung der δαίμων vollkommen übereinstimmend, so dass die Aëtiosstelle nur als Theophrasts Paraphrase dieser Verse angesehen werden kann; 2) widerspricht der überlieferte Wortlaut der Berger'schen Interpretation. Denn nach der Ueberlieferung Strabons II 94 ist die heisse Zone bei Parmenides übermässig breit, wodurch die gemässigten Zonen eingeengt werden. Wenn also diese στεινότεραι die gemässigten Zonen bedeuten sollen, so passt das lautere Feuer nicht, wenn man nicht εὐκρήτοιο conjiciren wollte: ist aber ἀκρήτοιο richtig und unantastbar (denn ἀκρίτοιο ist sinn- und prosodiewidrig), so zerschellt die Beziehung auf die heissen Zonen an στεινότεραι. Es müsste gerade im Gegenteil εὐρύτεραι heissen.

Wir bleiben also bei der gewöhnlichen Annahme, dass sich nach Theophrast (vgl. Cic. N.D. I 28) unser Fr. auf die Himmelsringe beziehe, welche nach Parmenides den Namen στεφάναι (Kränze) tragen. Es gibt demnach im Kosmos zwei verschiedene Arten dieser Kränze: 1) solche die aus den rein und unvermischt gebliebenen Urelementen Feuer und Erde (= φῶς — σκότος, ἀραιόν — πυκνόν) gebildet sind und zwar so, dass sich diese beiden Schichten über- und untereinander (ἐπαλλήλους) lagern. Dieser Art gibt es zwei Sphären (denn die στεφάναι sind hier jedenfalls wirkliche Sphären), welche den oben in ihrer fundamentalen Wichtigkeit dargelegten Begriffen πεῖρας und μέσον entsprechen. Die erste ist das umschliessende Firmament (ὄλυμπος ἔσχατος, οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων), welches die feste Schicht wie eine Mauer nach aussen richtet, während die feurige nach innen liegt. Die zweite ist die in der Mitte befindliche Erde, bei der der feste Kern ebenfalls nach aussen liegt. Anders wenigstens lässt sich das System nicht verstehen, wenn man nicht die Hauptsache in Theophrasts Bericht καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης als Interpolation (!) streicht (Döring Z. f. Phil. u. ph. Kr. 104,2,162 ff.) oder durch unmögliche Conjecturen (πασῶν μικτῶν πάλιν πυρώδη Apelt

12 *Parm. et Emp. doctr. de mund. Jenae* 1857, 6, oder πασῶν σφαιρῶν πάλιν πυρώδη Bergk 1842) entstellt. 2) Zwischen Centrum und Peripherie, welche die Principien der Δόξα in ihrer Reinheit darstellen, kreist eine zweite Art von Ringen. Bei diesen sind die beiden Schichten nicht reinlich gesondert übereinander gelagert, sondern gemischt. Das sind die Gestirnkränze, welche Licht und Finsternis in proportionaler Mischung vereinigt enthalten. Parmenides hat hier offenbar die anaximandrische δόξα in einer eigenen oder bereits sonst vorliegenden Umarbeitung dargestellt. Der Dunst (ἀήρ), der von der Erde aufsteigt, (ἀπόκρισις γῆς Doxogr. 335ᵇ17; inhaltlich identisch, aber durch die Zusammenkoppelung mit Heraklit in der Terminologie gefärbt 346ᵇ18) verdichtet sich bei Parmenides (wie Anaximander 560, 1) zu Ringen, aus welchen das von dem andern Element herströmende Feuer (πυρὸς ἀναπνοήν 335ᵇ 19 d. i. *Ausdünstung* vgl. Tim. 85 A) wie bei Anaximander (ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός 559, 26) hervorleuchtet. Solche aus „Luft“ oder „Nacht“ gefertigte Streifen, aus denen stellenweise das Feuer herausblitzt, stellt die Milchstrasse (γάλα) dar, die, wie die Placita ausdrücklich hervorheben, zu den gemischten Kränzen gehört. Sie kann also nichts mit dem Olympos zu thun haben. Der Augenschein selbst, die milchweisse, nicht sonnenglänzende Farbe bewies die Trübung (τὸ τοῦ πυκνοῦ καὶ τὸ τοῦ ἀραιοῦ μεῖγμα γαλακτοειδὲς ἀποτελέσαι χρῶμα 365, 10). Die übrigen „gemischten“ Kränze gehören Sonne Mond und den Planeten an, von denen es unbekannt ist ob und wieviele er ausser der Venus gekannt hat (s. Apelt a. O. S. 9). Danach müssen also die

12, 1 στεινότεραι] nemlich στεφάναι, identisch sein mit den engern d. h. inneren Schichten der beiden reinen Endsphären, des Firmamentes und der Erde. Unter dem Firmamente sowohl wie unter der Erde dehnt sich ungemischtes Feuer aus. Ist diese meine Interpretation von στεινότεραι richtig, (das jüngst Jemand in der Verzweiflung mit „dünner“ übersetzt hat), so ist damit eine endlos ventilirte Streitfrage entschieden. Denn da der rätselhafte Feuerkranz, der die Erde umgibt, ebenfalls wie der innerhalb des Firmamentes befindliche Aether, als der innere betrachtet werden muss, so stellt Parmenides, da er sich die Erde als Kugel dachte, darunter den feuerflüssigen Kern vor, der sich unter der Erdrinde befindet. Parmenides ist also für uns der erste, der nicht nur

12, 1 die richtige Gestalt, sondern auch die richtige Beschaffenheit der Erde sei es geahnt sei es aus Indizien (Vulkanen, heissen Wassern) richtig erschlossen hat. Dass man damit Parmenides nichts unmögliches zutraut, beweist die schon von Iamblich zur Vergleichung herangezogene, später ganz phantastisch veränderte pythagoreische Anschauung von dem Herd des Alls, dem Centralfeuer, und die beiläufige Anwendung, die Empedokles bei der Entstehung der Menschen von diesem im Innern der Erde befindlichen Feuer macht (262 ff.). Der Ausdruck des in dem Auszuge des Aëtios offenbar stark verkürzten Theophrastischen Berichts (s. S. 43 Anm.) καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν (näml. στεφανῶν στερεὸν ὑπάρχειν), περὶ ὃ πάλιν πυρώδης (näml. στεφάνη) kann leicht misverstanden werden. περὶ ist aber wohl, wie der Zusammenhang lehrt, nicht zu verstehen wie etwa ὁ περὶ τὴν γῆν ἀήρ, sondern in allgemeinerem Sinn vom unmittelbaren Anschluss an die innere Wölbung der Erdkruste. Aehnlich sagt Aëtios II 29, 1 (359, 13) von Anaximanders Feueröffnung im Innern des Mondringes τοῦ στομίου τοῦ περὶ τὸν τροχόν. Auch Arist. de part. anim. Γ 7. 670a31 gehört hierher: περιττώματα τό τ' ἐν τῇ κοιλίᾳ καὶ τὸ περὶ τὴν κύστιν.

— πλῆντο] so zuerst von Bergk Kl. Schr. II 54, 1 hergestellt mit auffällig gelängter Ictussilbe (denn 8, 7 αὐξηθέν steht in der Cäsur). Offenbar schwebten die Homerstellen wie P 499 πλῆτο φρένας ἀμφιμελαίνας u. A. vor, wo zwar dieselbe Ictusstelle, aber freilich in der Position vorliegt. Trotzdem schützt dieses Muster vor Aenderungen wie πλῆνται. Das Präteritum erklärt sich aus der Kosmogonie (ὡρμήθησαν γίνεσθαι 11, 3). Im folgenden ἵεται tritt der jetzige Zustand, wie natürlich, mehr hervor. Aehnlicher Wechsel in der Theogonie z. B. 362 ff. Das Verbum selbst erinnert doch gewiss an Anaximanders Sonnenring πλήρης πυρός (348, 5), wenn sich Parmenides auch die Theorie etwas weniger naiv gedacht haben dürfte.

— 2 αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός] die auf die vorher geschilderten ungemischten Ringpaare (also nicht blos die στεινότεραι) von der Mitte wie von der Peripherie aus folgenden Kränze haben gemischte Natur. Sie bestehen aus Nacht, womit ein Teil Feuer sich mischt.

— μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα] vgl. τοῦ (ἀστέρος) πολλοὶ ἀπὸ σπινθῆρες ἵενται Δ 77. In αἶσα liegt, dass die Verteilung des Lichtes unter die Gestirne nach einer gewissen Proportion erfolgt ist. Daher

12, 1 hat der Mond mehr Dunkel als die Sonne u. s. w. μετὰ δὲ fasse ich ganz wörtlich „in der Mitte“ (der Ringe nemlich) wie B 446 μετὰ δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη. Auch hier schwebt im Allgemeinen die Anaximandrische Anschauung vor. Zu φλογὸς vgl. 8,56.

12, 3 ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων] im Altertum wie in der Neuzeit doppelt aufgefasst. Theophrast paraphrasirt τῶν δὲ συμμιγῶν (näml. στεφανῶν) τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τοκέα (?) πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν. Danach müsste also diese Göttin, die hier voreilig mit der κληδοῦχος, Δίκη und Ἀνάγκη des ersten Teiles gleichgesetzt wird, in der Gestirnsphäre herrschen. Denn das Thor zwischen Nacht und Licht muss zwischen Himmel und Erde gesucht werden. Dahin könnte auch Plutarch zu weisen scheinen, der diese Göttin als Mutter des Eros (fr. 13) Aphrodite benennt (Amat. 13.756F), wenn es gestattet wäre dabei an den Planeten dieses Namens zu denken, dem Parmenides besondere Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Leider wird nun freilich bemerkt, dass er dem Morgenstern gerade den obersten Platz im Aether angewiesen hatte (zu 10,1). Daher hat Berger neuerdings (a. O.) diese Gottheit auf der Sonne gesucht, die alles irdische Leben weckt. Ausser den bekannten Aristotelesstellen füge ich einige Zeugnisse späterer Platoniker zu: Plut. de fac. in orb. lun. 30,13. 945F (nach Xenokrates) καὶ τριῶν Μοιρῶν ἡ μὲν Ἄτροπος περὶ τὸν ἥλιον ἱδρυμένη τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως; Procl. in Tim. 25 Schn. Ἡλίῳ παρ' ᾧ καὶ ἡ ἐγκόσμιος Δίκη; 33 πᾶσα γὰρ ἡ γένεσις ἔκ τε ἡλίου κυβερνᾶται καὶ σελήνης, μειζόνως δὲ ἀπ' ἐκείνου. Aber diese Anschauung ist bei Parmenides durch keine Spur angedeutet. Simplicius vielmehr, der den Text selbst in Händen hatte und im Zusammenhange las, setzt vielmehr diese δαίμων in die Mitte des Universums (Phys. 34,14). Er hat dabei, wie ihm wol bewusst war (vgl. 1354, 2. 1355, 8) die Analogie der Pythagoreischen Ἑστία für sich, die in den Theolog. Arithm. S. 8 ausdrücklich mit der Gottheit des Parmenides combinirt wird. Es spricht dafür die Stelle des Empedokles 263, wo er die ἐννυχίους (so die Hdss.) ὄρπηκας, aus denen Mann und Weib entstehen soll, durch das innerirdische Feuer emportreiben liess. Entscheidend würde ein anonymes Fragm. bei Hippolytus sein (Ref. V 8 164, 80 D), wenn Meineke, dessen Gefühl ich hierin etwas zutraue, mit Recht die Verfasserschaft dem Parmenides zugewiesen hat:

12, 3 αὐτὰρ ὑπ' αὐτὴν (n. γῆν) ἐστιν ἀταρπιτὸς ὀκρυόεσσα (so die Hds.)
κοίλη πηλώδης· ἡ δ' ἡγήσασθαι ἀρίστη
ἄλσος ἐς ἱμερόεν πολυτιμήτου Ἀφροδίτης,
wobei natürlich die Combination dieser Aphrodite mit der δαίμων des fr. 12 nicht so nahe liegend gewesen sein kann, dass Theophrast nicht auch anders interpretiren durfte.

— 4 πάντα] Die nächstliegenden Conjecturen πάντῃ, παντὸς, πᾶσιν haben keine Wahrscheinlichkeit für den, der die Genesis der Fehler im Archetypus des Simplicius kennt. Warum soll der Schreiber von Verständlichem zu Unverständlichem, wenigstens für ihn Unverständlichem, abgeirrt sein? Ich glaube, der Ausfall liegt auch hier näher als die Verschreibung, und habe daher ἣ eingeschoben. Gewis hätte der Dichter sagen können παντὸς τόκου ἄρχει wie Aischylos ἦρξεν τοῦ μὲν ... παντὸς κακοῦ φανεὶς ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων ποθέν (Pers. 356), aber da das Epitheton στυγεροῖο hinzutritt, so zog er lieber πάντα zum Verbum (= πᾶσαν ἀρχὴν ἄρχει) ähnlich wie Sophokles τούτων ἔχω γὰρ πάντ' ἐπιστήμην ἐγὼ Trach. 335 gesagt hat, was freilich moderne Pedanten geärgert hat. Parmenides gewinnt hierdurch den epanaleptisch wirkenden Anklang an den Schluss des vorigen Verses πάντα κυβερνᾷ. Das streift an die bereits im Homer beginnende anaphorische Verwendung ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, die viel nachgeahmt worden ist.

— στυγεροῖο] nicht *propter ardoris vehementiam*, sondern *propter partum*. Pessimistische, orphische Gedanken liegen hier fern. Denn Empedokles 262 sagt ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν ἐννυχίους δρπηκας, wo der Gegensatz vor Irrtum schützt.

— μίξιος] nicht μείξιος trotz Μειξίας. Denn die Verbalabstracte auf *ti* bilden in der älteren Zeit vorwiegend die Form mit der kurzen Verbalform (λύσις, δέσις, ψύξις von ψῠχ), während später durch Anlehnung an den sigmatischen Aorist Formen wie ῥῆξις, πῆξις, λῆψις entstehen. Zuweilen finden sich beide Bildungen nebeneinander τίσις — τεῖσις (ark.), φύξις — φεῦξις, λάξις — λῆξις. Bei den Eigennamen ist der Anschluss an den sigmatischen Aor. viel älter und consequenter durchgeführt. Daher Στησίχορος neben στάσις.

— 5 μιγῆν] Der verkürzte Infinitiv wie φῦν (8,10) ist durch den eretrischen Dialekt nun völlig sicher gestellt (vorher konnte man bei den übrigen Dichterbeispielen allenfalls an Elision denken).

12, 5 Darum sind Conjecturen wie μιγῆναι ἐναντίον vom Uebel, zumal dadurch eine falsche Cäsur entsteht, die durch 8, 25. (36) nicht ganz entschuldigt wird.

13 Subject ist nach Simplicius die δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ, die Plutarch wie gesagt als Aphrodite, Plato Symp. 178 B vorsichtiger als γένεσις (Zeugungskraft vgl. Phileb. 54 E) bezeichnet. Die kosmogonische Rolle des Eros stammt in der Litteratur aus Hesiod, an den Plato und Aristoteles bei diesem Verse erinnern. Was nun Simplicius aus dem Fortgang des Gedichtes in Form des Referates gibt: καὶ τὰς μὲν ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν ist nicht ganz deutlich, zumal die Ausdrücke, auf die es ankommt, ἐμφανὲς und ἀειδές vermutlich nicht authentisch sind. Denn jenes gehört nicht der alten Dichtersprache an und dieses ist offenbar aus Platons berühmter Phaidonstelle (79 B) geschöpft, wo zwischen ἀιδής (so richtig der Dubliner Pap. vgl. Bakchyl. 47) und ἅιδης gespielt wird. Karsten versteht unter ἐμφανές den Himmel, unter ἀειδές die Erde. Die Gottheit sende die Seelen, die von höherer Abkunft aus dem Lichtreiche stammten (ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς) durch das Thor der Nacht auf die Erde (τὸ ἀειδές). Dann nach vollbrachter Erdenlaufbahn kehrten sie wieder zum Himmel zurück. So vertrete also Parmenides in seiner Δόξα orphisch-pythagoreische Gedanken wie seine Zeitgenossen Pindar und Empedokles. Zeller (I[5]581[1]) erinnert hiergegen, dass ἐμφανές nicht absolut, sondern relativ zu verstehen sei wie sein Gegenteil, so dass also jenes offenbar die Oberwelt dieses die Unterwelt bedeute wie bei Plato. Dies erscheint mir durchschlagend. Ich füge aber, um jeden Zweifel zu benehmen eine Stelle des Verf. de victu 4 (VI 474 L.) zu: νομίζεται δὲ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἐξ ἀίδου ἐς φάος αὐξηθὲν γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάεος ἐς ἀίδην μειωθὲν ἀπολέσθαι· ὀφθαλμοῖσι γὰρ πιστεύουσι μᾶλλον ἢ γνώμῃ, οὐχ ἱκανοῖς ἐοῦσιν οὐδὲ περὶ τῶν ὁρεομένων κρῖναι· ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι. Das Heraklitisiren des Verf. (Bernays G. Abh. I 7.98) zeigt sich hier mehr in der angefügten Polemik als in dem Grundgedanken, der ja ausdrücklich als vulgär bezeichnet wird. Der Gegensatz φῶς — ᾅδης ist so häufig, dass es dazu nicht der heraklitischen Antithesen bedurfte. Die philosophische Deduction aber, die der Polemik zu Grunde liegt, scheint mir nicht aus Heraklit, sondern aus Anaxagoras entnommen, wo-

13 rauf die Terminologie der vorher und nachher stehenden Stücke führt. Es ist also der Gedanke abzulehnen, als ob in dem Gegensatze des ἐμφανές—ἀειδές etwa eine heraklitische Spur sich verstecke. Vielmehr genügt die Stelle, um diese Vorstellung als eine im 5. Jahrh. ganz gewöhnlich zu erweisen, bei der die Principien der Parmenideischen Δόξα keine Rolle zu spielen scheinen. Darauf führt auch der Begriff der ψυχαί, wenn das nicht neuplatonische Neuerung ist. Denn die Autonomie der Seelen entspricht durchaus nicht der grobmaterialistischen Psychologie, die sich hier im fr. 16 kundgibt (s. Rohde Ps. 449). Es muss also unbestimmt bleiben, wem diese Vorstellung entlehnt ist, zumal der κύκλος γενέσεως, der in den Worten ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν angedeutet ist, keineswegs damals auf orphisch-pythagoreische Kreise beschränkt geblieben, sondern in verwandte Culte eingedrungen ist. So finden wir ihn beispielsweise bei dem zeitgenössischen Dichter Pindar nicht nur in der orphischen Einlage in Ol. II, sondern auch in dem eleusinischen Threnos fr. 137 und bei dem Eleusinier Aischylos Choeph. 129 Wil. καὶ Γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει, wo mit unnachahmlicher Kürze der Wechsel der Geburten zum Ausdruck gebracht ist. Mit dieser in der Erdtiefe wohnenden Göttin vergleicht sich am ehesten die in der Mitte des Alls thronende, Leben und Tod spendende Daimon des Parmenides.

14 ἀλλότριον φῶς] witzige Imitation aus E 214 αὐτίκ' ἔπειτ' ἀπ' ἐμεῖο κάρη τάμοι ἀλλότριος φώς, selbst wieder imitirt von Empedokles κυκλοτερὲς περὶ γαῖαν ἑλίσσεται ἀλλότριον φῶς (154). Plutarch zu fr. 15 erklärt ἀλλότριον mit ἀλλοτρίου φωτὸς δεομένη. Das stimmt natürlich nur im groben, wenn man eben den unzweideutigen Inhalt des fr. 15 zuzieht. Ich möchte glauben ἀλλότριον sei in jenem eigentümlichen Sinne verwendet wie υ 347 γναθμοῖσι γελοίων ἀλλοτρίοισι mit „fremdem“ d. h. „verstelltem“ Gesichte lachen. Theophrast hat dafür den Ausdruck ψευδοφαής verwendet. Wer das Excerpt bei Aëtios II 30,4 (Stob. ecl. I 26,4) liest Π. διὰ τὸ παραμεμεῖχθαι τῷ περὶ αὐτὴν πυρώδει τὸ ζοφῶδες, ὅθεν ψευδοφανῆ τὸν ἀστέρα καλεῖ könnte der Meinung sein, es sei hier ein Parmenideisches Wort erhalten. Das ist nicht der Fall. Denn der Bericht selbst ist, wenn man unter dem falschen Licht das von der Sonne entlehnte versteht, unzusammenhängend. Es kommt

14 hinzu, dass derselbe Inhalt wiederkehrt in dem Artikel über Anaxagoras (II 30,2): Ἀναξαγόρας ἀνωμαλότητα συγκρίματος διὰ τὸ ψυχρομιγὲς ἅμα καὶ γεῶδες τὰ μὲν ἐχούσης ὑψηλὰ τὰ δὲ ταπεινὰ τὰ δὲ κοῖλα. καὶ παραμεμεῖχθαι τῷ πυροειδεῖ τὸ ζοφῶδες, ὧν τὸ πάθος ὑποφαίνει τὸ σκιερόν (näml. der Mondoberfläche)· ὅθεν ψευδοφανῆ λέγεσθαι τὸν ἀστέρα. Hier verschwindet das präcise καλεῖ, und wenn schon die Wiederholung eines solchen Wortes bei Anaxagoras Bedenken erregt, so zeigt das unbestimmte λέγεσθαι, dass es wol mit einem Citat aus Parmenides übel bestellt ist. Aber auch hier ist der Zusammenhang noch nicht ganz klar. Anaxagoras hatte die Schwäche und Ungleichmässigkeit des Mondlichtes (das Gesicht im Monde) aus 3 Ursachen hergeleitet: 1) aus dem ψυχρομιγές. Das Licht ist nicht rein, sondern enthält eine starke Beimischung aus dem ψυχρόν (= ζοφῶδες); 2) aus dem γεῶδες. Der Mond ist gebirgig wie die Erde. Daher die tiefen Schatten; 3) aus dem ψευδοφανές. Der Mond hat nicht eignes, sondern erborgtes Licht (vgl. Olympiodor in Met. 200, 19 Ideler). Diese Aetiologie ist in dem Berichte unvollständig und verwirrt wiedergegeben, aber der Inhalt stimmt namentlich auch in den Ausdrücken ψυχρόν und ζοφῶδες mit Anaxagoras gut überein (vgl. fr. 6 Schorn ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρόν. Nur fehlt der eigentliche Grund für das ψευδοφαές die Entlehnung des Sonnenlichtes. Glücklicher Weise lässt sich dies aus anderen Berichten des Theophrast ergänzen. Wir haben da zunächst Hippolytos über Anaxagoras 8,8 (562,20) τὸ δὲ φῶς τὴν σελήνην μὴ ἴδιον ἔχειν, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἡλίου, dann aber ein durch den Abschreiber des Laertius fälschlich unter Anaximander in (II 1) abgeschriebenes Bruchstück der Theophrastischen Epitome: τήν τε σελήνην ψευδοφανῆ καὶ ἀπὸ ἡλίου φωτίζεσθαι. ἀλλὰ καὶ τὸν ἥλιον οὐκ ἐλάττονα τῆς γῆς καὶ καθαρώτατον πῦρ. Von Anaximander behauptet ist das widersinnig (vgl. Aët. II 28,1); Sinn bekommt es, wenn man an Anaxagoras denkt (vgl. Aët. II 30,2. 28,5). Ich habe früher nachgewiesen (Dox. 168), dass die Theophrastischen Excerpte bei Laertius oft doppelt vorhanden sind. Einmal standen sie in der biographischen Vorlage, die ihm den Grundtext seines Buches lieferte. Dann hatte er eine Sonderausgabe jener Epitome (ähnlich der von Hippolytos und Pseudoplutarch in den Stromateis benutzten) selbst mit heissem Bemühen ausgezogen und auf den

14 Rand des Buches nachgetragen, was dann dem Abschreiber, der den Urtext samt Lesefrüchten stupid abgeschrieben hat, oft Anlass zu schlimmen Irrungen geworden ist, wovon Usener in den *Epicurea* und W. Volkmann Bresl. Progr. 1890. N. 170; 1895 n. 179 ergötzliche Beispiele gegeben haben. Das nach seiner richtigen Einordnung nun erst benutzbare Excerpt lehrt uns also die wahre Aetiologie des ψευδοφανὲς kennen. Der Grund, warum dies ἀπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι in den Berichten des Aëtios II 30, 2.4 unter den Tisch gefallen ist, liegt in der absurden Zerspaltung des Stoffes in kleine und kleinste Kapitelchen, die für die Pedanterie des Aëtios charakteristisch ist. Da er den theophrastischen Satz τὴν σελήνην ἀπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι (L. D. a. O. Hippol. a. O.) bereits in dem kleinen Cap. 28 περὶ φωτισμῶν σελήνης ausgeschöpft hatte, so liess er ihn c. 30, 2 und 4 aus, ohne zu merken, dass nun der Zusammenhang zerrissen werde. Versprengt ist freilich der Inhalt auch im c. 25 wiedergegeben Παρμενίδης ἴσην τῷ ἡλίῳ (nemlich τὴν σελήνην)· καὶ γὰρ ἀπ' αὐτοῦ φωτίζεσθαι, wo man doch etwas genaueres über diese eigentümliche Begründung zu hören wünschte. Wenn in den Placita II 25, 2 kurz πυρίνην τὴν σελήνην als Meinung des Parmenides angeführt wird (wovon ἐκ μόνου πυρὸς bei Theodoret willkürliche Erweiterung ist), so verträgt sich das mit dem ψευδοφανές so, dass der Mond an und für sich auch ein schwaches Eigenlicht hat, das aus dem dunkleren Teil der Milchstrasse herstammt. Der Glanz der helleren Teile der Mondoberfläche dagegen galt als entlehnt, wie es die Analogie der Anaxagoreischen Anschauung beweist und Parmenides selbst im fr.

15 παπταίνουσα πρὸς] nach μ 233 πάντῃ παπταίνοντι πρὸς ἠεροειδέα πέτρην. Empedokles ähnlich 151 ἀνταυγεῖ πρὸς ὄλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις.

16, 1 ἑκάστοτε] durch das Zusammenstimmen der von einander unabhängigen Zeugen, des Aristoteles und Theophrast festgestellt. Freilich prosaisches Wort, zuerst bei Herodot.

— κρᾶσιν] beidemal die attische Form überliefert. Ebenso κρατὴρ Xenophanes 1 (Athenaeus)

— πολυπλάγκτων] πολυκάμπτων des Aristotelischen Exemplars ist erleichternde Variante. Da μελέων hauptsächlich die Sinnesorgane bedeutet, so ist das πλάζεσθαι bei dem Intellectualismus des Parmenides selbstverständlich vgl. 1,35 ff.

16, 2 παριστᾶται] παρέστηκε (Theophr.) ist unecht. Denn das Tempus passt nicht und die Nachahmung des Empedokles 331 stellt das Präsens παρίσταται sicher. Natürlich kann Aristoteles keinen Hexameter citiren, in dem παρίσταται als Creticus zu lesen wäre. Er hat also die Lesart seines attischen Exemplars vermutlich παριστᾶται ausgesprochen, was den nicht wegzuleugnenden Formen des Typus ἱστᾶν, die von Herodot bis in die späteste Prosa reichen, entspricht. Unbestreitbar ist diese Form auf dem samischen Stein aus dem Heraion (Bechtel 220, 20; IV. Jahrh.) παραπιτνῶσι. Aber für Parmenides selbst halte ich die alte starke Form παρίστηται für allein richtig. Eine treffende Parallele dazu bietet der homerische Indicativ ἐπίστηται Π 243. Dergleichen versteht ein attischer Schreiber des vierten Jahrh. nicht mehr. Hat doch selbst Zenodot lieber die ionisch sein sollende Unform ἐπιστέαται dafür eingesetzt, beiläufig ein Wink, wann diese Hyperionismen in den Text des Herodot und Hippokrates einzudringen begonnen haben.

— νόος] wie φρονέει (3) umfasst die ganze Skala der geistigen Thätigkeit, die αἴσθησις nicht minder als die νόησις.

— 3 μελέων φύσις] = Emped. 270. Die Mischungsverhältnisse von Warm und Kalt in den Organen der Wahrnehmung und des Verstandes bestimmen ebenso den Geistesglanz, wie die entsprechende Proportion im Makrokosmos die grössere oder geringere Lichtstärke der Gestirne. Da das Feuer nach heraklitischer Auffassung das geistige Leben im Menschen entzündet, das Wasser (Kälte) es löscht, so hat das Ueberwiegen des besseren Princips das bessere Denken zur Folge:

— 4 τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα] Das ist mit Heraklits Worten (fr. 74) αὔη ψυχὴ σοφωτάτη, was nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern auch für den einzelnen Augenblick gilt (ἑκάστοτε). Ein Trunkener, bei dem das Feuchte überwiegt, denkt anders als ein Nüchterner. Auch darum ist παρέστηκε falsch. Eine seltsame Weiterbildung der Heraklitischen Lehre hat der Verf. de victu I 35 (VI 512) versucht.

17 Die Embryologie der Alten operirt mit zwei Theorien. Die eine erklärt den Geschlechtsunterschied aus der Verschiedenheit des männlichen und weiblichen Samens, die andere aus der des Uterus; vgl. Arist. de gen. anim. IV I (763^b 30). Ferner kommt der Unterschied der Stärke und der Temperatur in Betracht.

17 Daraus sind schon im 5. Jahrh. mannigfach sich kreuzende Theorien ausgedacht worden, die gewis in die Anfänge wissenschaftlicher Heilkunde hinaufreichen d. h. für Griechenland in den Beginn des 6. Jahrh., für Grossgriechenland in dessen Mitte. Für uns und vielleicht auch für die Alten ist der erste litterarisch fassbare Vertreter dieser Physiologie Alkmaion von Kroton, den ich für älter als Parmenides halte. Sicher ist, dass Theophrast seine merkwürdig umfangreichen Berichte über diese Theorien nicht über Alkmaion hinaufführt. So ist es wol nicht zu kühn, die verhältnismässig ausführliche Darstellung, welche Parmenides dieser δόξα gewidmet haben muss, auf die Anregung des eben erschienenen Buches des Alkmaion zurückzuführen. Denn wenn auch das freilich allzukurze Excerpt des Censorin d. d. n. 6, 4 (fr. 14 ed. Wachtler L. 1896) nicht direct entspricht, so zeigt doch fr. 18 des Parmenides, dass er die Theorie von der ἐπικράτεια τῶν σπερμάτων wol gekannt und für einen Specialfall verwertet hat (darauf beruht auch das incorrecte Referat bei Censor. 6, 5 Dox. 191). Eine dritte Theorie hat Aëtios V 7, 2 (419, 19) aufbewahrt, wonach die Männer wegen des πυκνόν (= ψυχρόν) im Norden, die Weiber παρὰ τὴν ἀραιότητα (= θερμόν) im Süden entstanden seien. Man sieht, dies entspricht den Principien der Δόξα, gehört aber freilich in das Kap. der Kosmogonie.

18 Wie schon die Worte *epigramma* und *libris quos de natura scripsit* beweisen, hat Caelius seinen Sorantext ziemlich frei behandelt. Das zeigt auch ein Versuch die lateinischen Hexameter sich in parmenideischen Versen zu denken. Die vorliegende Theorie erscheint sonst nirgends. Denn die anklingenden Erklärungen der Hippokratiker Περὶ γονῆς 6 (VII 478 L.), Περὶ διαίτης I 28 (VI 500 wo S. 502 zu schreiben sein dürfte ἢν μὲν οὖν ἄρσενα τὰ σπέρματα ἀποκριθῇ ἐπ' ἀμφοτέρων, ἡ ψυχὴ [τὰ σώματα ἀποκριθέντα ἀμφοτέρων τύχῃ die hdss.] αὔξεται κτλ.; Epid. VI 2, 25 (vgl. Herm. XV 170 wo mit Tilgung von καὶ χολωδέστερον zu lesen μέζονες. αἱ φλέβες) erweisen sich bei genauerem Zusehn als ganz abweichend. Die beste Erklärung der Stelle gibt Caelius selbst in einer den Versen nachgeschickten Paraphrase: *vult enim seminum praeter materias esse virtutes* [δυνάμεις vgl. 9, 2] *quae si se ita miscuerint et* [l. *ut*] *eiusdem corporis faciant, unam congruam sexui generent voluntatem: si autem permixto semine corporeo*

18 *virtutes separatae manserint, utriusque veneris natos adpetentia sequatur.*

18, 2 *venis*] ἐκ τῶν σπερματικῶν φλεβῶν

— *informans*] ich übersetze *conformans*. Denn dieser Sinn, den ich früher Dox. 103 durch die Aenderung *unius in formam* erreichen wollte, ist durch den Zusammenhang gebieterisch gefordert.

— 4. 5 Die durch die gleiche Formel *permixto corpore* an der gleichen Versstelle gebundenen Verse bedürfen wol nicht der von Gomperz vorgeschlagenen Aenderung (Sitz. d. Wien. Ak. 134, 2, 14) *nec faciant unam mixtae uno in corpore.*

— 6 *gemino semine*] ἀνδρογύνους. Die Paraphrase des Soran, den Caelius widergibt, spricht von *utriusque veneris adpetentia* und in der Einführung des Fragmentes *eventu inquit conceptionis molles aliquando seu subactos homines generari*, was man wol im Sinne der Erklärung des Suidas zu verstehen hat s. v. ἀνδρόγυνος ὡς καὶ τὰ ἀνδρῶν ποιῶν καὶ γυναικῶν πάσχων, wie das Aristoteles u. A. von dem afrikanischen Stamme der Ἀνδρογύνοι nach Plin. 7, 15 berichtet hatten *utriusque naturae inter se vicibus coeuntes.* In römischer Zeit scheint das τὰ ἀνδρῶν ποιῶν in den Hintergrund getreten zu sein. Tatian nennt 34 Ganymed τὸν ἀνδρόγυνον nicht um seine „zarte Natur“ zu bezeichnen (Roscher I 2317), sondern διὰ τὴν παιδεραστίαν, wie der Apologet weniger rücksichtsvoll sich ausdrückt 10 (11, 4 Schwartz). So gebraucht das Wort auch Artemidor V 65 (266, 17 not. Herch.) und γυνὴ ἀνδρόγυνος II 12 (104, 20) ist ihm das Gegenstück zum ἀνὴρ κίναιδος, also eine ἑταιρίστρια. Am deutlichsten ist diese Anschauung bei Phädrus ausgesprochen IV 15:

> Rogavit alter, tribadas et molles mares
> quae ratio procreasset. exposuit senex:
> „idem Prometheus, auctor vulgi fictilis,
> (qui simul offendit ad fortunam, frangitur)
> naturae partes, veste quas celat pudor,
> cum separatim toto finxisset die,
> aptare mox ut posset corporibus suis,
> ad cenamst invitatus subito a Libero.
> ubi inrigatus multo venas nectare
> sero domumst reversus titubanti pede
> tum semisomno corde et errore ebrio

18, 6 applicuit virginale generi masculo
et masculina membra applicuit feminis.
ita nunc libido pravo fruitur gaudio."

So naheliegend also diese Interpretation der Zeit des Phädrus und des Soran war, so hege ich doch einigen Zweifel, ob sie für das 5. Jahrh. gilt. Denn in der oben angezogenen Stelle de victu I 28 entstehen die ἀνδρόγυνοι dadurch, dass die Frau männlichen, der Mann weiblichen Samen beisteuert. Es entsteht dadurch ein dem ἀνδρεῖος entgegengesetzter Typus des männlichen Geschlechtes. Umgekehrt heisst der ähnlich gebildete Typus des weiblichen Geschlechtes ἀνδρεῖαι. Ich verstehe darunter harmlos weibische Männer (γύνανδροι) und männliche Weiber (*viragines*), nicht aber Anhänger der entsprechenden Dorischen und Lesbischen Laster. Das steht sicher für Herodot. Denn was seine Skythischen Ἐνάρεες οἱ ἀνδρόγυνοι sind, wissen wir ganz genau aus Hipp. de aere aquis locis 22, wo diese γυναικίζοντες als Gegenbild der Amazonen dargestellt werden. Auch der Doppeltitel des Eupolis Ἀστράτευτοι ἢ ἀνδρογύναι gehört hierher, wie der Ἀνδρόγυνος des Menander, den das vielleicht zugehörige fr. 58 K. ἀνδρογύνης . . . τραύματ' ἐξόπισθ' ἔχων τῆς δειλίας σημεῖα κοὐχὶ τοῦ θράσους aufklärt. Ich glaube daher, dass Parmenides entweder an diese Bedeutung gedacht hat oder, was mich viel wahrscheinlicher dünkt, einfach an Zwitter, die als τέρατα die Aufmerksamkeit der Bevölkerung schon früh erregen mussten, wenn bei der weniger abergläubischen Art der Hellenen auch seltener davon die Rede ist als bei den Römern, welche im hannibalischen Kriege auch griechische Verse und Procurationen dagegen anwandten (*Sib. Blätter* 88 ff.). Diese römische Angst scheint in *dirae* des Caelius nachzuklingen, der ich daher als ungriechisch in der Rückübersetzung keine Stelle gelassen habe.

19, 1 ἔφυ] Steins ἔφυν so überflüssig wie Bentleys ἔθνε' ἔασι in dem gleichen Falle B 87. Auch an

— καί νυν] das weder episch noch tragisch, aber pindarisch ist, darf nicht gerüttelt werden.

Ueber altgriechische Thüren und Schlösser.

Die ausführliche Thürbeschreibung, die Parmenides seinem Prooemium einverleibt hat, zwingt mich über Dinge zu sprechen, die mir fern liegen und mit dem sonstigen Inhalt des Gedichtes keinen Zusammenhang haben. Aber da Stein, der auf diese Fragen genauer eingegangen ist, sich auf litterarische Zeugnisse beschränkt hat, so musste ich weiter gehen und über homerische und überhaupt griechische Thüreinrichtungen ein Urteil zu gewinnen suchen. Ich bemerkte zu meinem Leidwesen, dass man den Gegenstand leider noch nicht erschöpfend behandelt hat und noch weniger zu wirklich annehmbaren Resultaten gelangt ist.[1] So bin ich leider genötigt ausführlicher zu sein als es sich mit der Symmetrie des Büchleins vielleicht verträgt, obgleich ich den Gegenstand zu erschöpfen weder gesonnen noch im Stande bin. Ich hoffe aber wenigstens das, was ich meine, anschaulich zu machen, was auf diesem Gebiete nicht durchweg geschehen ist. Mögen dann die Fachleute weiter sehen!

*   *
*

I. Altgriechische Thüren.

Der einfachste Thürverschluss, den wir im homerischen Epos finden, findet sich in der Teichomachie, wo Hektor mit dem ungeheuren Steine das Lagerthor der Griechen einwirft. Wie ein Hirte die Wolle eines Hammels leicht mit dem einen Arme trägt, (M 453 ff.),

ὣς Ἕκτωρ ἰθὺς σανίδων φέρε λᾶαν ἀείρας,
αἵ ῥα πύλας εἴρυντο πύκα στιβαρῶς ἀραρυίας,
455 δικλίδας ὑψηλάς· δοιοὶ δ' ἔντοσθεν ὀχῆες
εἶχον ἐπημοιβοί, μία δὲ κληῒς ἐπαρήρει.

[1] Die bisherige Litteratur verzeichnet Fink *Der Verschluss bei den Griechen und Römern.* M. 2 Tafeln. Regensburg 1890 S. 4 ff.

Das Thor (πύλαι) bestand also aus zwei Flügeln (δικλίδες), die aus fest gefügten Bohlen (σανίδες) zusammengefügt waren. Auf der Innenseite bildeten den Halt von rechts und links sich kreuzende[1]) Riegel, die durch einen einzigen Verschluss zusammengehalten wurden. Man hat darunter einen Bolzen oder Keil zu verstehen (Buchholz *Hom. Realien* II 2, 137), der die rechts und links in die Mauer eingreifenden Riegelbalken festhielt.). Anschaulich wird dieser Verschluss durch die sinnreiche Reconstruction, die O. Benndorf *Heroon von Gjölbaschi* S. 35 von dem Thor des Heroons (Fig. 1) gegeben hat, indem er dabei von den rechts und links erhaltenen viereckigen Löchern in der Umrahmung ausging. In Tiryns haben sich ähnliche aber runde Löcher für den Verschlussbalken in halber Höhe der Thüre vorgefunden (Schliemann *Tiryns* S. 219), nur dass es hier Ein Balken ist, der in die Mauer selbst zurückgeschoben werden konnte. Das homerische Thor stellt also schon eine höhere Stufe dar und deckt sich gewiss in der Hauptsache mit dem Thore von Gjölbaschi.

Fig. 1

Nur das sog. Parische Schloss, welches Benndorf hier unter dem Keile anbringt, um einen doppelten, von aussen zu öffnenden Verschluss herzustellen, dürfte in dem homerischen Lagerthore gefehlt haben. Denn dieses war natürlich stets von innen bewacht, während das Thor des Heroons noch eines eigentlichen Verschlusses bedurfte. Ob die Parische Construction dazu ausreichte, wird später zu untersuchen sein; jedenfalls müsste der Keil in eine feste Verbindung mit dem Schlosse selbst gebracht werden, um diesem festeren Halt nach innen zu geben. Es konnte z. B. die Zunge des (Parischen) Schlossriegels durch den unteren ösenartig gebildeten Teil des Keils durchgeführt werden.

Hektor nun tritt bei seinem Angriff nahe heran und trifft das Thor in der Mitte (457 ff.)

---

[1] ὀχῆες ἐπημοιβοὶ erinnert an die Zweige der beiden Bäume, unter die Odysseus beim Landen in Scheria kroch πυκνοὶ ἀλλήλοισιν ἔφυν ἐπαμοιβαδίς (ε 480).

[2] Schol. z. d. St. δύο μοχλοὺς εξ ἑκατέρας φλιᾶς (Pfosten) ἕνα ἐπαλλασσομένους κατὰ μέσον καὶ ἐπὶ τοῖς ἄκροις ἐπικλειομένους διὰ τὴν συμβολὴν μιᾶ κλειδί).

ῥῆξε δ' ἀπ' ἀμφοτέρους θαιρούς· πέσε δὲ λίθος εἴσω
460 βριθοσύνῃ, μέγα δ' ἀμφὶ πύλαι μύκον· οὐδ' ἄρ' ὀχῆες
ἐσχεθέτην, σανίδες δὲ διέτμαγεν ἄλλυδις ἄλλη
λᾶος ὑπὸ ῥιπῆς· ὁ δ' ἄρ' ἔσθορε φαίδιμος Ἕκτωρ.

Was ist θαιρός? Nach den Scholien hat sich die falsche Erklärung ,Angel' eingenistet, worunter man den oben und unten sich drehenden Zapfen zu verstehen hätte. Abgesehen von dem irreführenden Worte ,Angel', das bei Beschreibung antiker Thüren besser vermieden wird, ergäbe diese Erklärung ein falsches Bild. Denn wenn das Thor durch den gewaltigen Wurf zerschmettert wird, so brechen nicht zwei, sondern vier Zapfen. Oder wenn der Wurf nur die oberen Zapfen, die in den Thürsturz eingelassen sind, abbrach, so begreift man nicht recht, wie ein in die Mitte gerichteter Wurf (βάλε μέσσας 457) diese Wirkung haben konnte. Vielmehr zeigt das Folgende, dass die Wucht die Bohlen samt den in der Mitte befindlichen Querriegeln zertrümmert und dass natürlich auch die beiden Drehpfosten, welche die Thürfüllungen nach der Mauer zu abschliessen und einfassen, zugleich mit zerbrochen werden. Also sind die ἀμφότεροι θαιροί diese runden Pfosten[1], welche oben und unten in Zapfen sich drehen. Das hat man im Altertum noch wohl gewusst. Apollonios erklärt θαιρὸς ὁ διήκων ἀπὸ τοῦ ἄνω μέρους ἕως κάτω στροφεύς. Denn στροφεύς heisst nicht blos, wie öfters, der untere oder obere Teil des Drehpfostens, sondern, wie hier, dieser selbst. Denn nur so ist Apollonios zu verstehen. Auch spricht Theophrast genau so H. Pl. V 3, 5: ἔστι δὲ ἀστραβέστατον τὸ τῆς πτελέας, δι' ὃ καὶ τοὺς στροφεῖς τῶν θυρῶν ποιοῦσι πτελεΐνους. ἐὰν γὰρ οὗτοι μένωσι, καὶ αἱ θύραι μένουσιν ἀστραβεῖς, εἰ δὲ μή, διαστρέφονται. Da die Drehpfosten die Füllungen, die in jene verzapft sind, festhalten, so ist klar, wie ihre Festigkeit die der ganzen Thür bedingt. Theophrast fügt noch hinzu, dass die Tischler diese Ulmendreher aus zwei mit entgegengesetzter Holzfaser auf einander gefügten Schaften herstellen. Im Wesentlichen hat schon Stein S. 775 das Richtige gesehen. Die von ihm angeführte Stelle der Heronischen Pneumatik S. 191 Thev. οἱ δὲ στροφεῖς τῶν θυρῶν παρεκτετάσθωσαν εἰς τὸ κάτω μέρος bestätigt diesen Sprachgebrauch. Denn, wie der Zusammenhang lehrt, handelt es sich nicht um die Zapfen, sondern um die Pfosten, welche verlängert

[1] wol zu unterscheiden von den Thürpfosten (σταθμοί), welche die Thüre selbst auch bei steinernen Mauern in der Regel einrahmen. S. Dörpfeld in Schliemanns Tiryns S. 315 und Wilamowitz Herakles II² 216.

und mit einer Drehvorrichtung unterhalb des Bodens versehen werden. Erwünschte grammatische Bestätigung gibt die bei Hesych etwas vollständiger als bei Apollonios erhaltene alexandrinische Homerglosse: θαιρός ὁ διήκων ἀπὸ τοῦ ἄνω μέρους ἕως κάτω στροφεὺς τῆς θύρας· ἢ ἄξων· Σοφοκλῆς Τριπτολέμῳ. Von dem Schlangenwagen des Triptolemos hiess es hier (fr. 539): δράκοντε θαιρὸν ἀμφιπλὶξ εἰληφότε. Und damit gewinnen wir den eigentlichen Ausdruck ἄξων, der bei Parmenides in der That den Drehpfosten bedeutet (1,19)

ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἱλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε.

Vielleicht meint auch Hesiod in den Werken 422 ff., wo er von einem 7 füssigen ἄξων spricht den Thürschaft, obgleich der Wagen im Folgenden erwähnt wird. Aber das Maass scheint für diesen Zweck zu gross. Solche drehbaren Schäfte waren auch Solons ἄξονες im Prytaneum, die wie die Thürdreher oben und unten in Pfannen liefen und deren kreuzweis in diese Schäfte eingezapften vier σανίδες den Text der Gesetze trugen, (Vgl. Wilamowitz *Ar. u. Athen* I 45 [7]). Vermutlich hat sich dieser Gebrauch aus der Sitte entwickelt die Gesetze auf Thürfüllungen zu schreiben. Vgl. Diotogenes Stob. flor. 95 τὼς νόμως οὐκ ἐν οἰκήμασι καὶ θυρώμασιν ἐνῆμεν δεῖ, ähnlich Archytas ebenda n. 134, beide irgend einen alten Autor imitirend.

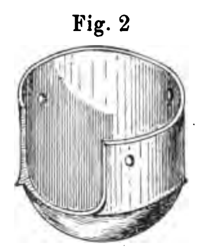
Bei Parmenides heissen die ἄξονες πολύχαλκοι. Man könnte daran denken, dass diese wie die ganze Thüre in alter Zeit nach orientalischem Geschmacke mit Metallbeschlägen verziert waren[1], und Fig. 29 zeigt, dass die Decoration später, sei es in Farbe oder in Metall, grenzpfahlähnliche Muster bei den Thürschäften liebte. Aber viel näher liegt doch der Ge-

---

[1] In den assyrischen Urkunden lassen die Könige selten die Gelegenheit vorübergehen, die Ausschmückung der Tempelthore mit kostbaren Hölzern und Metallen zu erwähnen. Vgl. Schrader *Keilinschr. Bibl.* II 23 (Tiglat-Pilesar III), II 77 (Sargon), II 235 (Ašurbanipal), III 2,113 (Col. II, 6: Nabonid): „Thürflügel aus hohen Cedern, mächtige Angeln aus Bronze, grosse Riegel brachte ich an in seinen Thoren" und Z. 13 „Schwelle, Verschluss, Riegel und Thüren übergoss ich mit reichlichem Oele", III 1,145 (Agum-Kakrimis), wo „Bänder von Bronze" und „Verschlüsse von blankem Kupfer" erwähnt werden. III 2,17 (col. III 46 Nebucadnezar) „die Schwelle, den Verschluss, Zapfen und Angel (?) aus *zarim*". Ebenda c. VI 11 S. 23 „Thürflügel aus Cedernholz mit Kupferüberzug, Schwellen und Angeln aus Bronze". Vgl. c. VIII 5. IX 9. Erhalten ist die prachtvolle Bronzebekleidung von Balawat (S. Birch und Th. Pinches *The bronze ornaments of the palace gates of Balawat* London 1886). Ueber diese Decorationsweise, namentlich auch bei den Aegyptern und Griechen vgl. Helbig *Homer. Epos*[2] 433 ff.

danke an Metall bei den Enden dieser Drehbalken, wo sie mit bronzenem Schuh (γόμφος) versehen in die ebenfalls mit Bronze ausgefütterte Pfanne (ὀλμίσκος) der Schwelle eingreifen. Die Ausgrabungen der mykenischen Burgen wie der hellenistischen Häuser auf Delos (B. C. H. XIX 475) und wo man sonst in Makedonien (Daremberg-Saglio *Dictionnaire d. Antiqu.* CARDO; Baumeister *Denkm.* III 1806 Fig. 1894) oder Priene dergleichen Bronzeschuhe gefunden hat, haben überall das gleiche oder ein ähnliches System ergeben. Ich begnüge mich aus Dörpfelds Beschreibung und Abbildung (*Tiryns* S. 321 Fig. 120) das Wesentliche auszuheben: „Der Zapfen besteht aus einem hohlen Cylinder von 118 mm. innerm Durchmesser, der unten kugelförmig geschlossen ist (s. Fig. 2). Er bildete also einen Schuh für den starken hölzernen Drehpfosten der Thür, mit dem er durch drei Nägel verbunden war. Der rechteckige Ausschnitt des Cylinders ist zur Aufnahme des unteren Rahmens der Thür bestimmt, welcher letztere mit dem seitlichen als Drehpfosten dienenden Balken verzapft war. Beim Oeffnen der Thür drehte sich also der bronzene Zapfen in der an die steinerne Schwelle angearbeiteten Pfanne. In welcher Weise die Führung des oberen Zapfens der Thür bewirkt war, wissen wir nicht.“ Ueber diesen letzten Punkt[1] unterrichtet uns aber das Heroon von Gjölbaschi. Denn Benndorf bemerkt a. O. S. 34 (was man auf Fig. 21 deutlich sieht), dass den in der Schwelle vorhandenen Löchern, die zur Aufnahme der metallenen Pfanne quadratisch gestaltet sind (vgl. B. C. H. XIX 475 Fig. 2), oben im Thürsturze *runde* Löcher entsprechen. Daraus folgt, wie Benndorf schlagend bemerkt, dass die Zapfen oben von Holz, unten von Metall waren, d. h. dass die ἄξονες oben ohne Beschlag blieben. Wenn Benndorf bemerkt, es sei dies geschehen, um Metall zu sparen, so möchte ich vielmehr glauben, es sei der Unterschied der oberen und unteren Pfannen einfach daraus zu erklären, dass diese das ganze schwere Gewicht der Thürflügel zu tragen hatte und darum sich unfehlbar bald ausgeweitet haben würden, wenn die Metallverstärkung nicht schüzte. Oben dagegen spielte das Holz frei in dem Loche ohne jede Belastung. Da die ganze Construction, die sich durchaus anders darstellt als die ägyptische (Vgl. Wilkinson *Manners*

Fig. 2



Bronzener Schuh für den Drehpfosten einer Thür.

[1] an dem auch Joseph *Die Paläste des Hom. Epos* (Berl. 1895) S. 106 seine Ratlosigkeit bekennt.

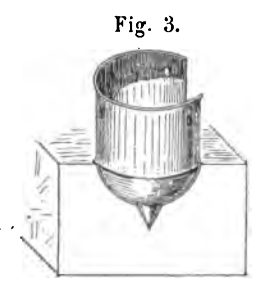
and customs of the ancient Egyptians I 352 Fig. 119) sich im griechischen Altertum trotz mancher Varianten gleichbleibt, so darf das System der runden ἄξονες, die unten mit Metallschuhen in Metallpfannen, oben im Thürsturz in einfachen Löchern sich drehten, für alle Zeiten als typisch-hellenisch gelten.[1] Auch kann ich der Vermutung Dörpfelds (a. O. 322) nicht beitreten, nach der die allerdings in allerältester Zeit anzunehmende Anlage von Drehbalken ohne Metallschuhe und -Pfannen noch in der homerischen Zeit vorauszusetzen wäre. Denn das Stiergebrüll beim Oeffnen des Thores (φ 49) wird sich später anders erklären.

Während die bisherigen Ausgrabungen uns ein wesentlich übereinstimmendes Bild des bronzenen Zapfens zeigen, beschreibt Parmenides, der das Erz seiner Drehpfosten geflissentlich hervorhebt, ein System, das unbedingt als eine Verfeinerung der Technik im Sinne der Präcisionsmechanik erscheint. Statt der halbkugelförmigen Zapfen, die eine Berührung der ganzen Fläche beim Drehen und damit eine starke Reibung und Abnutzung des Metalls bedingen, lässt er den Drehbalken auf einer scharfen Spitze balanciren und rotiren. Seine ἄξονες haben nicht blos γόμφοι d. h. halbkugelige Zapfen, sondern in der Mitte auch noch Stifte, Dornen, wörtlich Nadeln (περόναι), die natürlich in entsprechend vertieften Röhren (σύριγγες) gefasst sein mussten. So sind die Verse:

1, 19 ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε

für uns fast die einzige Erinnerung an eine bemerkenswerte technische Erfindung des Altertums, die wir uns etwa wie Fig. 3 veranschaulichen dürfen.

Fig. 3.



Eine Spur von diesem System glaube ich in der Einrichtung der Solonischen Axones wiederzufinden, die, wie oben bemerkt, aus der hellenischen Thürconstruction direct herübergenommen ist. In der Ueberlieferung des attischen Onomasticons[2], die am vollständigsten vorliegt im Etymologicum M. 115,46, heisst es: ἄξονες ξύλα ἦν τετράγωνα ἀπὸ τοῦ ἐδάφους μέχρι τοῦ ὀρόφου διήκοντα καὶ διά τινος περόνης στρεφόμενα, ἐφ' ὧν οἱ Σόλωνος

[1] Die bei Daremberg-Saglio a. O. beschriebene makedonische Marmor-Thüre ist auch oben aus besonderem Grunde mit Metallführung versehen.

[2] Wentzel S. B. der Berl. Ak. 1895, 483.

νόμοι ἀπεγράφοντο τοῖς τῶν ἁμαξῶν ἄξοσιν ὁμοίως κώδιξι [l. κνώδαξι] στρεφόμενοι. Es leuchtet ein, dass für diesen Zweck die leichte Drehbarkeit, die das vorliegende System auszeichnete, besonders in Betracht kam. Geht diese Einrichtung der ἄξονες auf Solons Zeit zurück, so darf Athen wol den Ruhm dieser Erfindung beanspruchen.

Die zweite Verbesserung der Verschlusstechnik finde ich in den Versen des Parmenides angedeutet (1, 16):

ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο.

Um diesen Ausdruck „den mit Balanos versehenen Riegel“ richtig verstehen zu können, müssen wir auf die griechischen Schlösser und damit auf die schwierigste Frage der ganzen Controverse eingehen. Die neueren Untersuchungen nehmen in althellenischer Zeit zwei Hauptarten des Verschlusses an, soweit dabei Schlüssel in Betracht kommen. Diesem doppelten Verschlusssystem entspricht ein doppeltes Schlüsselsystem. Indem ich zunächst dieser Einteilung folge, unterscheide ich den alten, langen homerischen Tempelschlüssel und den modernen, kurzen lakonischen Balanosschlüssel.

II Altgriechische Schlüssel und Schlösser.

1) Der Tempelschlüssel.

Ich nenne ihn so, weil er als hieratisches Ueberlebsel sich in der Hand der Priesterinnen auch in der Zeit erhalten hat, wo andere praktischere Constructionen, wie der lakonische Schlüssel, sich im Leben eingebürgert hatten. Eine der ältesten Darstellungen ist wol die Kerkyräische Terracotte aus der Sammlung Karapanos (B. C. H. XV S. 32 n. 12), vielleicht aus dem 6. Jahrh. (Fig. 4).

Fig. 4

Eine der schönsten Darstellungen bietet ein attisches Grabrelief (Conze *Grabrel.* n. 812. *Classical Review* II 290), wo die Priesterin den Schlüssel schultert, κατωμαδίαν δ' ἔχε κλαῖδα wie es in Kallimachos' Demeterhymnos heisst (Fig. 5).

Aehnlich, aber in erregter Flucht, die Priesterin auf einer rotfigurigen späten Vase der Ermitage (Stephani *Vasens. d. k. Ermitage* n. 1734, Orest mit den Erinnyen). Die Troddel des Schlüssels ist weissgelb. Abbildung (Fig. 6) nach der Vignette *Compte-rendu de la comm. imp. archéol.* 1863 (Pétersb. 1864) S. 213.

Aehnlich dem attischen Relief ist die von Stephani *Vas. d. k. Erm.* n. 349 erwähnte und *Compte-rendu* 1863 VI n. 5 abgebildete Priesterin (Fig. 7), noch ähnlicher die ebendort n. 452 beschriebene (Fig. 8, nach *Monumenti ined.* VI u. VII t. 71). Der Schlüssel ist hier gelb (Bronze), das angeknüpfte Band braun (d. h. purpurn).

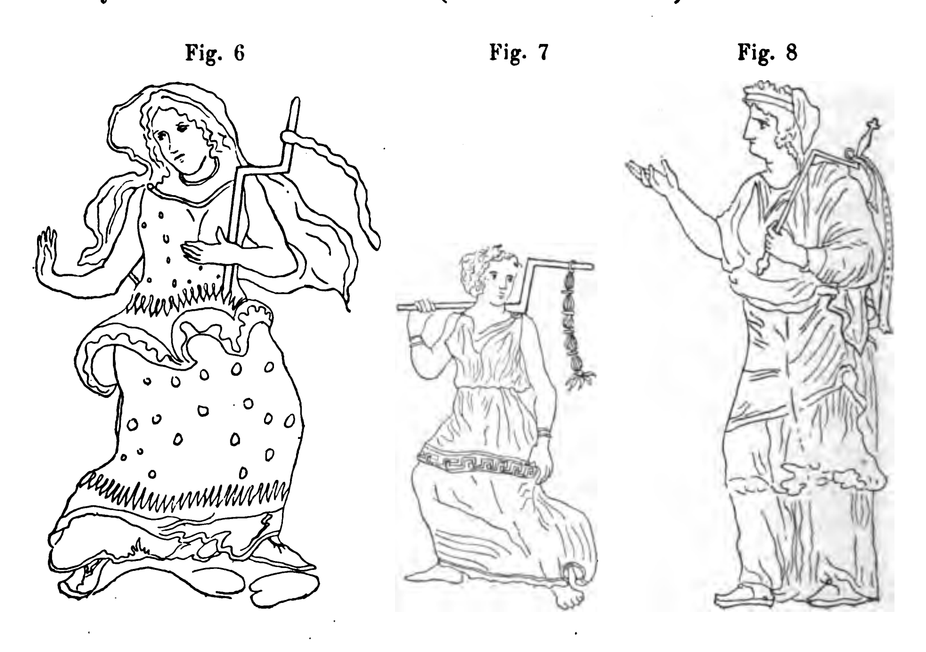
Fig. 5



Eine Reihe weiterer κληδοῦχοι hat Stephani in dem *Compte-rendu* 1863 S. 273 zusammengestellt. (Vgl. Heydemann *Z. f. Num.* III 114.) Ich hebe einige Typen heraus: Iphigenie (Βραυρωνίας δεῖ τῆσδε κληδουχεῖν θεᾶς Iph. T. 1463) nach *Monum. Ined.* VI VII t. 66 Fig. 9, dieselbe *Arch. Zeit.* 1849 t. XII (Fig. 10) und *Monum. Ined.* II t. 43 (Fig. 11).

Etwas freier gebogen erscheint der Schlüsse in den ebenfalls bei Stephani a. O. erwähn ten Typen Fig. 12 (Inghirami *Pitture* IV t. 349) und 13 (*Annali dell' Instituto* XXX (1858) tav. d'agg. M.). Einen ähnlich geschwungenen Schlüssel hält auch die Pythia in der Vase aus Ruvo (*Annal.* 1868 tav. E).

Fig. 6 Fig. 7 Fig. 8



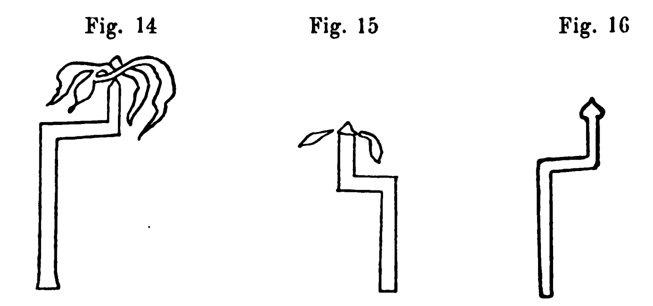
Bisweilen erscheint auf den attischen Grabsteinen der römischen Zeit ein solcher Schlüssel als Symbol der Priesterinwürde abgebildet Fig. 14 (C. I. A. III 1988 vgl. *Archaeol. Z.* XX, 1862, S. 296) und 15 (C. I. A III 1705).



Fig. 9 Fig. 10 Fig. 11 Fig. 12 Fig. 13

Auch bei Theben hat sich auf einem ebenfalls aus der Kaiserzeit stammenden Steine als Symbol einer Demeterpriesterin ein solcher Schlüssel vorgefunden Fig. 16 (B. C. Hell. IX 1885 S. 406).

Fig. 14 Fig. 15 Fig. 16



Das älteste, schönste und sorgfältigst ausgearbeitete Beispiel findet sich auf einem attischen Grabsteine des zweiten vorchr. Jahrh. (C. I. A. II 2169.) Dieser Schlüssel der Poliaspriesterin Habryllis (S. Köhler *Ath. Mitth.* IX 301) ist an dem Knie zur linken mit der Priesterbinde umschlungen, zur rechten mit einem Seile, das nach der Form kaum etwas anderes darstellen kann als den, wie wir sehen werden, zu dieser Construction gehörigen Lederriemen, der das Zuschliessen besorgt. Bemerkenswert ist hier auch die deutliche Verbreiterung des Schlüssels am unteren Ende.[1]

Fig. 17



Seitdem Conze (*Arch. Z.* 20 S. 296) die Bedeutung des Symbols festgestellt und Heydemanns Einspruch dagegen (*Z. f. Num.* III 118) vergeblich gewesen ist, haben wir durch diese Reliefdarstellungen eine vorzügliche Vorstellung des alten Tempelschlüssels, dessen Gebrauch bis über die homerischen Zeiten hinaufgehen muss. Denn die S-förmige Gestalt dieses Instrumentes hat dem menschlichen Schlüsselbein den Namen κλῃίς gegeben, der schon in

[1] Die Abbildung (Fig. 17) gebe ich nach einer Photographie des Conze'schen Apparates, wozu die Erlaubnis von Seiten des Herausgebers und der Wiener Akademie bereitwilligst erteilt wurde.

der Ilias häufig gebraucht wird. Ich gebe Fig. 18 eine Abbildung der *clavicula* nach einem Präparate des hiesigen anatomischen Museums, dessen Zeichnung ich der Güte meines Collegen Waldeyer verdanke.

Leicht begreift sich auch die Uebertragung auf die Ruderpflöcke, namentlich wenn man die Gestalt der Dullen bei den heutigen venetianischen Gondeln vergleicht.

Fig. 18



Clavicula sinistra, facies anterior hominis ♂

Diese gewundene langgestreckte Form des Schlüssels müssen wir also methodisch der Reconstruction des ältesten homerischen Verschlusses zu Grunde legen. Es kommen dafür hauptsächlich zwei Stellen der Odyssee in Betracht:

α 436 schliesst Eurykleia, nachdem sie die Thürflügel (θύρας) des festgebauten Schlafraumes (θαλάμου πύκα ποιητοῖο) geöffnet und Telemach sich zu Bette begeben, wieder zu:

441 βῆ ῥ' ἴμεν ἐκ θαλάμοιο, θύρην δ' ἐπέρυσσε κορώνῃ
ἀργυρέῃ, ἐπὶ δὲ κληῖδ' ἐτάνυσσεν ἱμάντι.

Wir haben uns, da der Plural bei Homer wol nicht von einflügeligen Thüren verstanden werden kann[1], eine Doppelthür vorzustellen. Das Zudrücken des einen (rechten) Flügels wird als selbstverständlich nicht erwähnt, dagegen der wirkliche Verschluss, den der linke bewirken muss, genauer hervorgehoben: der Thürflügel wird an dem Ringe herangezogen und der Verschluss (κληΐς d. i. hier Riegel = ὀχεύς) über die Thürspalte hinüber an dem Riemen lang ausgezogen. Wir constatiren also hier, dass der Verschluss allein durch den Riemen geschieht; wie Eurykleia öffnete, wird uns nicht gesagt. Da Telemach andern Tages den Thalamos verlässt, ohne dass Eurykleia zu Hilfe gerufen wird, so musste er, was

[1] Natürlich gab es in der Wirklichkeit auch einflügelige Thüren und, wie die Ausgrabungen der heroischen Burgen lehren, sogar mehr als Doppelthüren. Aber der Dichter bildet alles so stattlich wie möglich. Darum ist der Thürring von Silber u. s. w. In β 344 heisst es ausdrücklich vom Thalamos des Odysseus κληισταὶ δ' ἔπεσαν σανίδες πυκινῶς ἀραρυῖαι δικλίδες. Ob die einflügeligen Thüren überhaupt damals zum Verschliessen eingerichtet waren, bleibt sehr fraglich. Jedenfalls braucht man hierfür keine Construction zu ersinnen. Auch später noch ist das verschliessbare Schlafgemach mit Vorliebe zweiflügelig, vgl. Anakreon 88 κοὐ μοχλὸν ἐν θύρῃσι διξῇσιν βαλὼν ἥσυχος καθεύδει.

ja ohnedies selbstverständlich ist, von innen öffnen können. Von aussen dagegen war der Verschluss nicht zu öffnen. Sonst hatte ja die ganze Sache keinen Sinn.

Genaueres lehrt φ 6ff.[1] Penelope eilt, um den Bogen zu holen, in den Thalamos

εἵλετο δὲ κληῗδ' εὐκαμπέα χειρὶ παχείῃ
καλὴν χαλκείην· κώπη δ' ἐλέφαντος ἐπῆεν.

Man erkennt hier den wohlgebogenen, nur mit kräftiger Hand zu regierenden, schweren Bronzeschlüssel wieder, den wir im Vorhergehenden als Tempelschlüssel in der Hand der Priesterinnen kennen gelernt. Einige dieser Schlüssel sind mit einem Knopf am oberen Ende versehen und lassen erkennen, dass der Griff zum bequemen Anfassen mit Holz (bei Homer natürlich mit Elfenbein) ausgeschmückt war.

Penelope naht nun der eichenen Schwelle des Thalamos, welche der Zimmermann nach der Schnur gerade gehauen hatte. Darein hatte er die Pfosten (σταθμοί) gefügt, d. h. den Thüranschlag, nicht die Drehbalken, die vielmehr als zu den Flügelthüren gehörig nicht besonders erwähnt werden. Diese aber fallen durch ihren Metallglanz auf:

45 ἐν δὲ σταθμοὺς ἆρσε, θύρας δ' ἐπέθηκε φαεινάς.

Nun folgt die eigentliche Beschreibung der Oeffnung:

46 αὐτίκ' ἄρ' ἥ γ' ἱμάντα θοῶς ἀπέλυσε κορώνης·
ἐν δὲ κληῗδ' ἧκε, θυρέων δ' ἀνέκοπτεν ὀχῆας
ἄντα τιτυσκομένη· τὰ δ' ἀνέβραχεν ἠύτε ταῦρος
βοσκόμενος λειμῶνι· τόσ' ἔβραχε καλὰ θύρετρα
50 πληγέντα κληῗδι· πετάσθησαν δέ οἱ ὦκα.

Es bedarf also, um das Schloss zu öffnen, zunächst der Lösung des Riemens, der um den Ring geschlungen ist. Man hat dieses Anbinden des Riemens bisher nicht recht zu motiviren gewusst. Denn wenn man meint, es werde dadurch das Oeffnen von innen verhindert, so mag das wol passend sein bei Räumen, die als Gefängnis dienen, aber hier befindet sich ja Niemand im Raum, der als Schatzkammer benutzt wird. Ich glaube daher, dass die Verknotung des Riemens eine andere Erklärung heischt. Arete gibt θ 442 dem abreisenden Odysseus eine Truhe mit Deckel zum Bergen seiner Gastgeschenke. Sie sagt zu ihm:

443 αὐτὸς νῦν ἴδε πῶμα, θοῶς δ' ἐπὶ δεσμὸν ἴηλον,
μή τίς τοι καθ' ὁδὸν δηλήσεται.

[1] Man darf beide Stellen zusammen betrachten, da dieselben Sitten vorauszusetzen sind, obgleich der Dichter von α 435 ff. nicht identisch ist mit dem von φ.

Dann folgt die Ausführung:

446 αὐτὰρ ἐπεὶ τό γ' ἄκουσε πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς,
αὐτίκ' ἐπήρτυε πῶμα, θοῶς δ' ἐπὶ δεσμὸν ἴηλεν
ποικίλον, ὅν ποτέ μιν δέδαε φρεσὶ πότνια Κίρκη.

Man sieht, der Knoten dient hier als primitiver Verschluss und das Geheimnis der Verknüpfung, das ihn als Zauberknoten erscheinen lässt, wehrt den Dieben. So begnügt sich also die sorgliche Penelope nicht damit einfach zuzuschliessen. Denn den grossen Schlüssel, den man nicht in der Tasche bergen kann, könnte doch ein ungetreues Gesinde heimlich entwenden und in der Schatzkammer aufräumen. Darum vertritt der mit eigner Hand geknotete Riemen gleichsam das Siegel, das man in späterer Zeit in solchen Fällen anzulegen pflegt.

Dann steckt sie dem Schlüssel in die Thüre und stösst damit die (beiden) Riegel (ὀχῆας) von den (beiden) Thürflügeln (θυράων), indem sie auf sie los zielte (ἄντα τιτυσκομένη). Die Thürfüllungen (θύρετρα) brüllten, sobald sie von den Schlüssel getroffen wurden, auf wie der Stier auf der Weide und öffneten sich sofort.

Auf Grund dieser Beschreibung sind in neuerer Zeit hauptsächlich drei Reconstructionen des homerischen Thürschlusses hervorgetreten:

a) Der Autenrieth-Hensell'sche Thürverschluss.

Der Mechanismus dieses Verschlusses ergibt sich aus der Zeichnung Fig. 18a (S. 130). Hensell hat dem von ihm reconstruirten Modell[1] diese Construction zu Grunde gelegt und nur den Schlüssel durch Herstellung aus einem einzigen gebogenen Kupferdrath vereinfacht. Abgesehen von der Einflügelichkeit der Thüre und den übrigen Einzelheiten des Modells (bei dem z. B. die Form der Zapfen u. a. nach dem oben Dargelegten zu berichtigen wäre) lässt sich Folgendes gegen diesen Verschluss geltend machen:

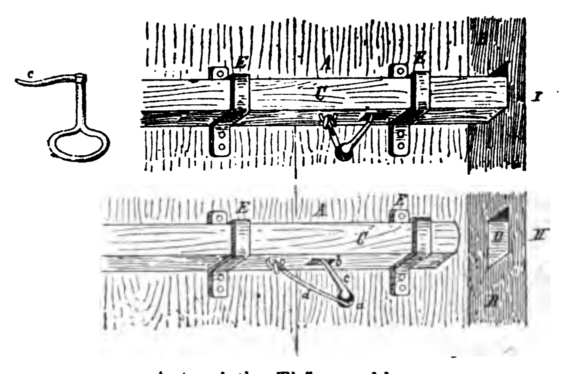
1) Der bronzene Schlüssel müsste, wenn er dasselbe Loch benutzte wie der Riemen, diesen unfehlbar in kurzer Zeit durchreiben.

2) Da, wie das Modell in Wirklichkeit zeigt und die Construction als möglich zulässt, der Schlüssel nicht blos auf-, sondern auch zuschliesst, so ist der Riemenverschluss überflüssig. Denn der Fall, dass man Jemand, der sich innen befindet, abschliessen will, trifft nicht auf die Homerstellen zu.

[1] Zu beziehen durch die M. Diesterweg'sche Buchhandlung in Frankfurt a./M. In der Abbildung seiner Thüre Fig. 19. 20 ist die Construction des Thürsturzes durch Schuld des Zeichners nicht ganz genau wiedergegeben.

3) Ein solcher Schlüssel, wie ihn Autenrieth-Hensell fordern, ist weder gefunden worden noch irgendwo auf den Monumenten zum Vorschein gekommen. Doch kommt ihm der Drehschlüssel (s. unten) nahe.

Fig. 18a



Autenrieths Thürverschluss
(Wörterbuch z. d. hom. Ged.^{4} 345. Taf. VIII)

A	Thürbretter (σανίδες)	a	Schlüsselloch
B	Thürpfosten (σταθμοί)	b	Schlüsselfuge
C	Riegel (ὀχεύς)	c	Schlüssel (κληΐς)
D	Riegelloch	d	Riemen (ἱμάς)
E	Riegelklammern		

I verschlossen; Schlüsselansatz, um aufzuschliessen
II aufgeschlossen.

Fig. 19 Fig. 20

Aussenseite Hensell's Modell Innenseite

4) Das Monument, welches den Riemen deutlich zeigt (Fig. 22), weist anderen Verschluss und anderen Schlüssel auf.

5) Der Ausdruck ἄντα τιτυσκομένη wird unverständlich, da hier kein Zielen wie beim Speere, sondern lediglich ein Probiren stattfindet.

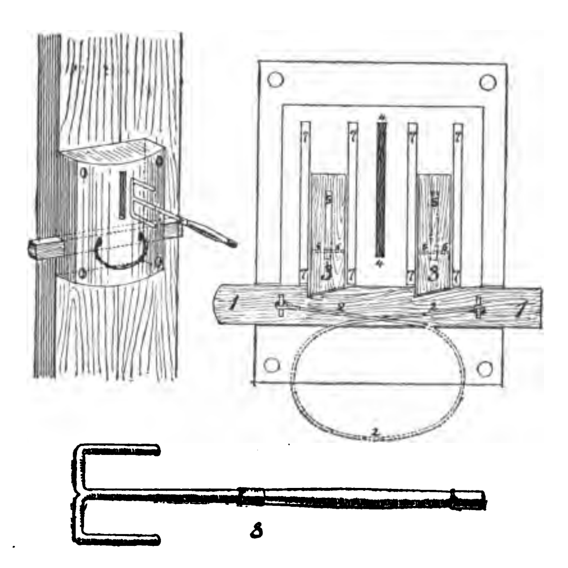
6) Das Stiergebrüll wird unverständlich. Denn getroffen von diesem sich lautlos in dem Falze drehenden Schlüssel gibt die Thüre keinen Ton, geschweige ein Gebrüll von sich. Andere Töne wie das Knarren der Angeln herbeizuziehen streitet wider des Dichters Wort.

b) Das Parische Schloss.

Johannes Protodikos aus Paros hat in seiner Dissertation *De aedibus Homericis* (Leipz. 1877) den Versuch gemacht ein auf seiner Heimatinsel noch gebräuchliches primitives Holz-Schloss als das homerische zu erweisen. Die Construction desselben ergibt sich aus der beigegebenen Zeichnung, welche nach einem hier gefertigten Holzmodelle entworfen ist (Fig. 21, vgl. Fig. 1).

Fig. 21
Parisches Schloss
(Aussen- und Innenseite)

1. Riegel (ὀχεύς)
2. Riemen (ἱμάς)
3. Fallklötzchen (βάλανοι)
4. Schlüsselloch auf der gewölbten Aussenseite (χελώνιον)
5. Seitenlöcher auf der Innenseite
6. Querkerben der βάλανοι, welche der Schlüssel von hinten fasst, um die Klötze in die Höhe zu heben
7. Gehäuse der βάλανοι
8. Schlüssel



Links ist die Ansicht des Schlosses von aussen, ehe der metallene T-förmige Schlüssel angreift. Die Vorderseite des Schlosskastens ist schildkrötenartig gewölbt, weil bei einem flach aufliegenden Deckel das Spiel der sich kreuzenden Riemen (2) behindert würde. Protodikos hat den in den Odysseescholien (φ 47 vgl. Eustathios) gebrauchten Ausdruck χελώνιον dafür geschickt vorgeschlagen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieser Sprachgebrauch in die Antike zurückreicht (vgl. Theognost. Can. p. 124, 15), ja es ist möglich, dass auch der Scholiast zu α 442

wenigstens eine ähnliche Riemenfunction bei der Homererklärung im Auge hat. Denn der sinnreiche Mechanismus des Parischen Schlosses besteht darin, dass die in geschlossenem Zustande in die Kerben des Riegels (1) einfallenden Fallklötzchen (3) durch die Zinken des bei 4 eingeschobenen und dann in horizontaler Lage auf der Rückseite von hinten in die Seitenlöcher (5) eingedrückten Schlüssels in die Höhe gehoben werden, indem die Zinken sie in den hinteren Quereinschnitten (6) fassen. Nun ist der Riegel (1) frei beweglich und kann vermittelst des kreuzweis angehefteten Riemens nach rechts und links d. h. aus der Klammer am Pfosten heraus oder hinein gezogen werden. Das Modell dieses Schlosses functionirt vortrefflich. Das Ueble ist nur, dass man beide Hände braucht, die eine, um die Balanoi zu heben, die andere um den Riegel zurückzuschieben. Das Schliessen kann allerdings, da die Klötzchen von selbst einfallen, ohne den Schlüssel durch blosses Anziehen des Riemens an der linken Seite bewerkstelligt werden.

Das Parische System hat bei manchen Antiquaren (z. B. Buchholz *Hom. Realien* II 2, 135) Beifall gefunden. Aber wenn es auch unzweifelhaft alt ist, so kann es doch das homerische nicht sein.

1) Wenn Eurykleia das aufgeschlossene Parische Schloss beim Weggehen mit dem Riemen zugeschlossen hätte, so wäre es dem eingeschlossenen Telemachos unmöglich gewesen, von innen zu öffnen, da er weder die βάλανοι heben noch den Riemen anziehen konnte.

2) Wenn Penelope ein solches Schloss aufgeschlossen hätte, so hätte sie (φ 47) den Riemen nach dem Heben der Fallklötzer anziehen müssen. Davon sagt sie nichts, obgleich sie vorher das Loslösen von der κορώνη erwähnt. Ja es ist direct ausgeschlossen, da die Thür sofort beim Auftreffen des Schlüssels (πληγέντα κληῖδι) aufspringt.

3) Die Erfindung der Fallklötzer ist vielleicht damals noch nicht gemacht gewesen. Freilich scheint mir die Erwähnung eines Geheimschlosses in der ganz späten und mystischen Διὸς ἀπάτη auf die Balanosconstruction hinzudeuten Ξ 166

> βῆ δ' ἴμεν ἐς θάλαμον (Hera), τόν οἱ φίλος υἱὸς ἔτευξεν
> Ἥφαιστος, πυκινὰς δὲ θύρας σταθμοῖσιν ἐπῆρσεν
> κληῖδι κρυπτῇ, τὴν δ' οὐ θεὸς ἄλλος ἄνοιγεν.

4) Der T-Schlüssel ist weder in der Litteratur noch auf alten Monumenten zum Vorschein gekommen[1]). Der Versuch ihn mit dem

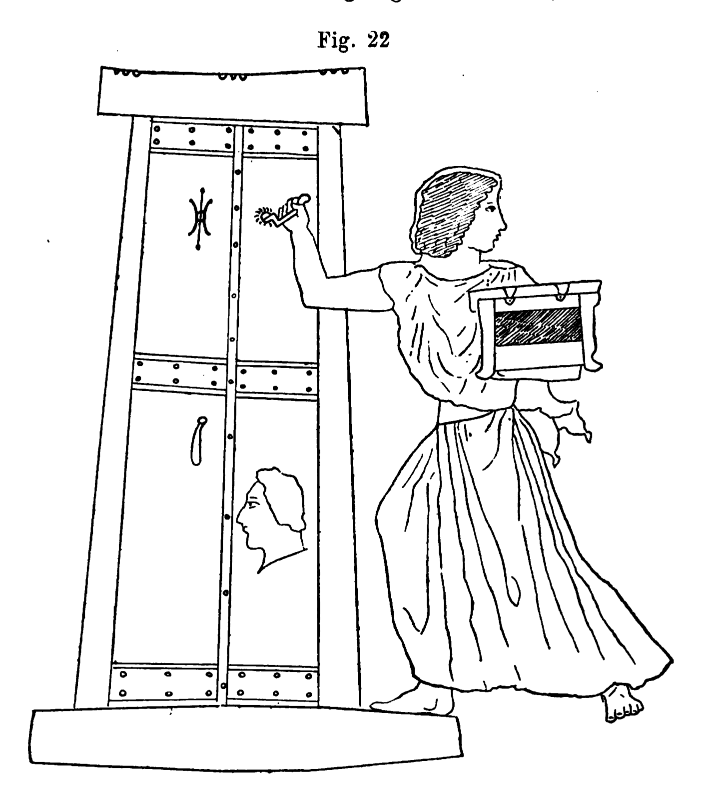
[1]) Die Abbildungen bei Cohausen *Ann. d. Ver. f. nass. Altert.* XIII t. XI, 15 und

Lakonischen Schlüssel zu identificiren ist ein Einfall v. Cohausen's, der nicht hätte wiederholt werden sollen. Das Nähere darüber unten.

c) Der Fink'sche Verschluss.

Fink hat das Verdienst den richtigen Schlüssel, den oben genannten Tempelschlüssel, als den Homerischen erkannt und zuerst das vorstehende Vasenbild zur Reconstruction herangezogen zu haben, auf dem der Vor-

Fig. 22



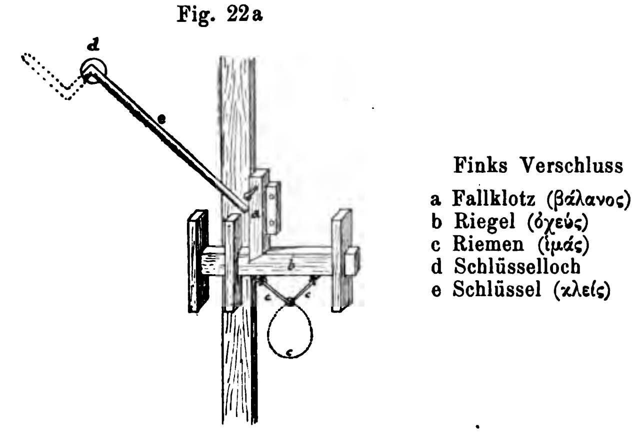
gang des Schliessens in unzweideutiger Weise abgebildet ist (Fig. 22). Es ist die bekannte rotfigurige Hydria schönen Stils des Berliner Museums Nr. 2382 (Gerhard *Trinksch.* t. 28), welche eine Frauenscene darstellt. Die Dienerin eilt auf den Thalamos zu. Mit dem rechten Fusse betritt sie die Schwelle, mit der rechten Hand steckt sie den Schlüssel — es ist der wohlbekannte Tempelschlüssel, wenn auch nur teilweise sichtbar —

Fink *Der Verschluss* T. I 4 sind ungenügend und jedenfalls spät, vielleicht nicht einmal römisch. Aber es fehlt dort jede nähere Angabe.

in das mit Metallblech ausgeschlagene geräumige Schlüsselloch, um die Flügelthür zu öffnen und die mit zwei Krampen verschlossene Truhe in der Schatzkammer zu verwahren[1].

Danach hat nun Fink folgendes System construirt (s. Fig. 22a)[2]: Der Riegel *b* wird durch den Fallklotz *a* festgehalten, der sich vertical zwischen der Thürleiste und einer kleinen Parallelleiste auf und ab bewegt[3]. Sobald nun der durch *d* hereingeschobenen Schlüssel *e* den Klotz *a* vermittelst des oben vorstehenden Zapfens oder Nagels in die Höhe gehoben, wird der Riegel wie beim Parischen Schlosse beweglich und kann vermittelst des Riemens *c* aus der Klammer jenseits der Thürleiste herausgezogen werden. Ist das Schloss so geöffnet, so bleibt das Fallklotz so lange auf dem Riegel stehen, bis der entgegengesetzte Zug des Riemens nach links den Riegel nach links voranschiebt und das Fallklotz in die Kerbe einschnappend den Verschluss herstellt.

Fig. 22a



So geschickt diese Construction ausgedacht ist[4], so entspricht doch auch sie nicht vollständig den Anforderungen.

---

[1] Ganz unbegreiflich ist hier die Beschreibung des Berliner Vasencatalogs, nach der die Dienerin mit der Rechten den „Klopfer“ fasse. Vielmehr ist der Klopfer links und an dem Sinne der völlig genau gemalten Action des Mädchens kann nicht der leiseste Zweifel sein. Ueber den mutwillig aufgemalten Kopf (r. unten) vgl. Heydemann *Z. f. Numism.* III 117[2].

[2] Die Zeichnung ist eine etwas deutlichere Ausführung der Skizze des Verf. T. 1 Fig. 3.

[3] Damit *a* nicht herausfalle, müsste sein Querdurchschnitt hinten breiter wie vorn sein, und umgekehrt die Führungsleiste nach hinten vertieft.

[4] Fink beruft sich auch auf die Odysseescholien zu *α* 442, die ihre Belehrung teilweise den Aristophanesscholien zu Thesmoph. 423 oder deren Quelle verdanken.

1) Die Dienerin von Fig. 21, die in der einen Hand den Schlüssel, in der andern Hand die Truhe hält, kann so nicht öffnen, da man, während die rechte den Fallklotz schwebend hält, mit der linken den Riemen zurückziehen müsste. Der Maler hätte also das Mädchen nicht in diesem Moment so abbilden können; vielmehr musste sie unbedingt die Truhe vorher zu Boden setzen.

2) Penelope, die in φ mit dem Schlag des Schlüssels die Thüre öffnet, würde nach dem Systeme Finks erst noch den Riemen ziehen müssen. Er gesteht selbst, dass dies bei Homer nicht erwähnt sei.

3) Ein Stiergebrüll verursacht weder das Heben des Sperrklotzes noch das Zurückziehen des Riegels. Eher das Zuschnappen beim Schliessen, wovon aber in φ nicht die Rede ist.

4) Der Plural ὀχῆες (φ 47) kann nicht von einer Mehrheit von Fallklötzen verstanden werden, die Fink gleichzeitig heben will.

So hat also Blümner den Versuch Finks mit Recht abgelehnt (*Berl. Phil. Wochenschr.* X, 1890, Sp. 764), indem er folgende Forderungen an die endgültige Lösung stellt:

1) Die Lösung des Riemens von der κορώνη muss der Einführung des Schlüssels vorausgehen;

2) die Einführung des Schlüssels muss schon allein genügen, um die Thür zu öffnen;

3) der Verschluss von aussen muss durch blosses Anziehen des Riemens bewirkt werden.

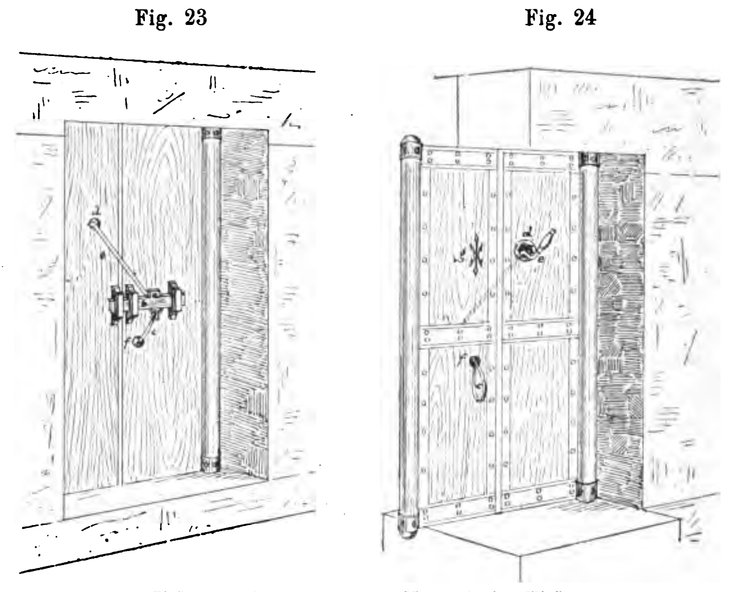
d) Ein neues System.

Ich gehe wie meine Vorgänger von der Berliner Hydria (Fig. 22) aus. Ihre Darstellung ist die einzige, die mit Sorgfalt auch auf die Details eingeht und den Vorgang selbst anschaulich macht. Wer so wie dieses Mädchen den langen, schweren Schlüssel im Untergriff gefasst hält, der will damit wie mit der Lanze auf einen Feind zustossen.

Aber wenn das Riemensystem auch diesem System entspricht (δύο δὲ εἶχεν ἱμάντας ἐξηρτημένους διά τινων τρήσεων, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν εἰς τὸ δύνασθαι καὶ ἀνοῖξαι καὶ κλεῖσαι), so ist doch die μονοβάλανος κλεὶς καθεμιένη καὶ εἰς τὸ ἕτερον μέρος ἀποδιωθοῦσα τὸ κλεῖθρον, ὥστε κλεισθὲν μηδένα ἔσωθεν ἀνοίγειν etwas anderes als der Tempelschlüssel. Es ist vielmehr ein Balanosschlüssel, der mit einer Zinke in den mit einer Balanos versehenen Riegel eingreift, die Balanos hebt und dann den Riegel nach der andern Seite fortstösst. Wir werden ähnliche Systeme, nur complicirter, beim Balanosschloss kennen lernen.

So wird das homerische ἄντα τιτυσκομένη, das vom Zielen mit Bogen oder Lanze gewöhnlich ist, lebendig. Sie stösst also von oben her durch das Loch *d* (Fig. 24) den Schlüssel, dessen Endpunkt auf die Mitte des Riegels *b* und zwar auf einen mit Erz beschlagenen Vorsprung *a* trifft.

Fig. 23 Fig. 24



Homerische Thür von innen Homerische Thür von aussen
a Aufsatz b Riegel c Riemen d Schlüsselloch e Schlüssel f Riemenloch g Griff.

Damit das Treffen dieses Punktes erleichtert wird, ist auf einigen Exemplaren (s. bes. Fig. 14. 17) der Schlüssel vorn breit ausgeschlagen, damit er, auch wenn er nicht ganz fest an die innere Thür angedrückt werden kann (wegen der Thür-Leiste oder dgl.) doch das Ziel nicht verfehle. Der Durchmesser des Schlüsselloches ist auf der Hydria so bemessen, dass die Vorwärtsbewegung des Schlüssels in dem erforderlichen Maasse möglich wird (ein danach construirtes Holzmodell liefert den Beweis), so dass der Riegel *b* nach rechts soweit zurückgestossen wird, dass dieser aus der jenseitigen Klammer herausgezogen wird. Es kommt dieser Bewegung zu Statten, dass der Schlüssel um den Mittelpunkt *d* kreisförmig nach oben gedreht werden kann, und je höher der Aufsatz *a* auf dem Riegel angenommen wird, um so weiter wird dieser bei jener drehenden Bewegung nach rechts geschoben. Denkt man sich nun den etwa drei Fuss langen metallenen Schlüssel auf den bronzenen (χαλκότευκτα κλῇθρα Eur. Iph. T. 99) oder wenigstens mit Bronze ausge-

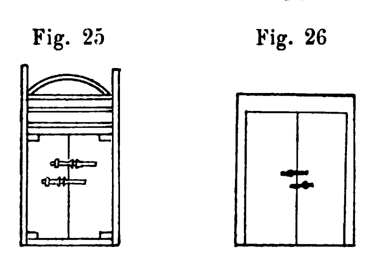
schlagenen Riegel gestossen, so muss dies einen bedeutenden Lärm verursachen, zumal die Thürfüllung dabei als Resonanzboden wirkt.

Ist nun die Thür auf diese Weise geöffnet, so wird der Verschluss einfach in der Weise hergestellt, dass man den Riemen *c* von aussen (Fig. 23) anzieht, worauf der Riegel ausserordentlich leicht zugezogen wird. Schlüssel und Riemen entsprechen sich also bei diesem Systeme wie Oeffnen und Schliessen. Daher trägt die Poliaspriesterin Habryllis (Fig. 17) mit Recht den Schlüssel und den Riemen. Denn bei Tempeln, die nicht immer wie die im Innern des Hauses befindlichen Thüren unter Bewachung stehen konnten, empfahl es sich den Riemen beim Verlassen des Gebäudes an sich zu nehmen. Sobald die Priesterin zuschliessen wollte, zog sie den Riemen durch die Oese unterhalb des Riegels *b* und durch das Riemenloch *f* und liess die Enden unverknüpft nach aussen hängen, bis sie diese angezogen und dadurch abgeschlossen hatte. Dann konnte sie den Riemen an einem Ende fassend herausziehen und an dem Schlüssel bis zum nächsten Gebrauche befestigen.

Soweit begegnet, glaube ich, dieses System keinen ernstlichen Bedenken. Aber konnte dies Eine Schloss wirklich genügenden Halt geben? Die Thürflügel öffnen sich, wie dies für die ältere Zeit überwiegend durch die Ausgrabungen festgestellt ist, nach aussen; vgl. Fig. 29 (nach innen z. B. die Thür in der Gygesnovelle Herod. I 9). Sie haben also wenigstens oben am Thürsturz, vielleicht auch unten einen Widerhalt. Aber wenn man an dem Griff *g* (ἐπίσπαστρον)[1] zieht, ist da nicht Gefahr, dass der Eine Riegel in der Mitte sich durchbiegt, wenn er von Metall ist, oder, wenn von Holz, durchbricht? In der That liegt diese Gefahr nahe, und darum hat der Thalamos der Penelope mindestens zwei Riegel θυρέων ἀνέκοπτεν ὀχῆας. Für die Anordnung dieser beiden Riegel erinnern wir uns des Thores in M, wo diese einander entgegenlaufend angebracht waren. Dadurch wird in der That die Festigkeit erhöht und ägyptische Thore sind durch solchen Verschluss, wie er auch sonst construirt gewesen sein mag, festgehalten worden. S. Fig. 25 (aus Wilkinson *Manners and Customs* I 353, 1878, Fig. 121) und Fig. 26, welche die mittlere Partie eines dreifachen Tempelthores darstellt, das ein Holzschnitzwerk des Berl. Aegypt. Museums (Nr. 821) etwa des 8. Jahrh. zur Anschauung bringt. Das Allerheiligste, Innerste dieses Grabmales des Hor ist durch

[1] Bei der homerischen Thür wird ein unmittelbar über *f* angebrachter Ring (κορώνη) anzunehmen sein.

eine wirkliche hölzerne, in Zapfen nach aussen sich drehende Flügelthür geschlossen, welche aussen ausser symbolischen Figuren und Schrift ganz rohe Andeutung des doppelten Verschlusses zeigt.


Fig. 25 Fig. 26

Legt man diese Idee zu Grunde, so lässt sich ein Doppelriegelverschluss denken, der genau in derselben Weise geöffnet und geschlossen wird wie der einfache Verschluss. Es lässt sich nemlich denken, dass in zwei Reihen je zwei Riegel sich entsprechend (ἐπημοιβοί) hin- und herschieben lassen und dass jedes dieser Riegelpaare durch eine Verbindungsleiste in verticaler Richtung mit einander verbunden sei. Unter den vielen möglichen Constructionen hat sich bei der Herstellung der Modelle eines als besonders günstig für die angenommene Schlüsselführung gezeigt. Es wird genügen ein einfaches Schema davon hier mitzuteilen. Fig. 27.28.

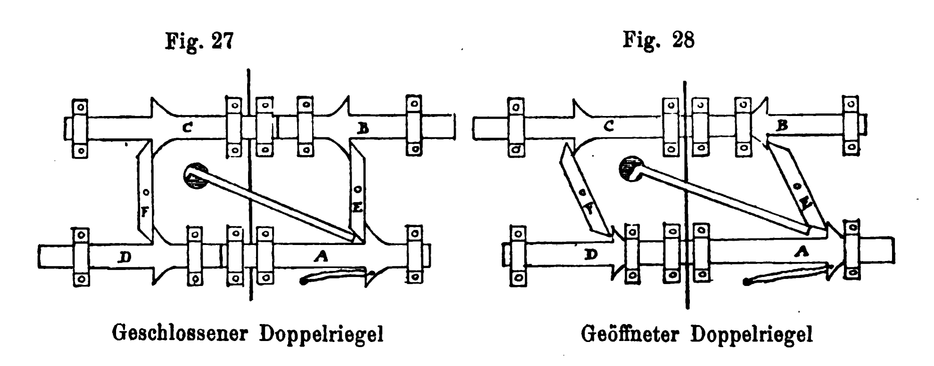


Fig. 27 Geschlossener Doppelriegel

Fig. 28 Geöffneter Doppelriegel

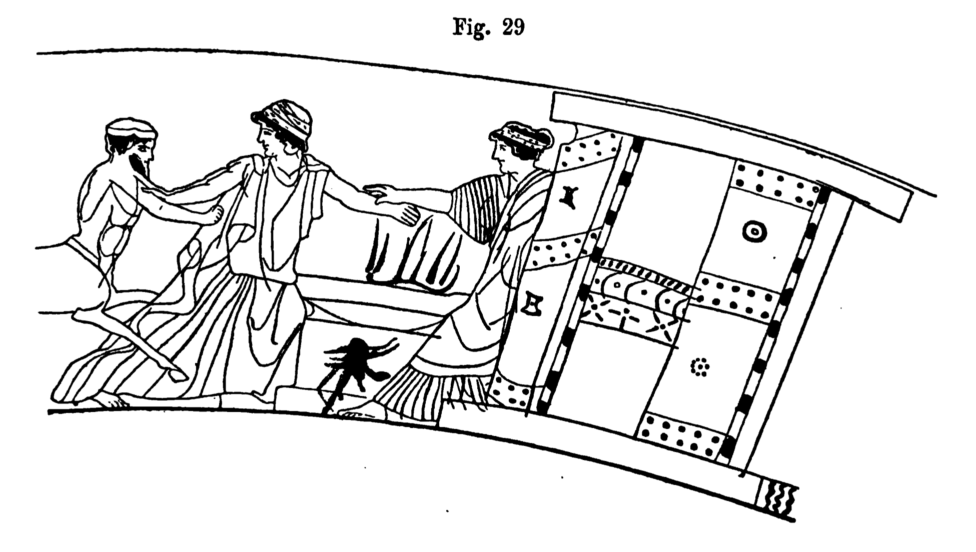
Im geschlossenen Zustande reicht der Riegel C über die Thürspalte nach rechts hinüber, wie in entgegengesetzter Richtung A nach links übergreift. Sobald nun (Fig. 27) der Schlüssel in der Richtung nach rechts zwischen A und E angesetzt wird, schiebt sich A soweit nach rechts, dass die Thürspalte und die zwischen D und A liegende Spalte sich decken. Die Leiste E, die in der Mitte drehbar ist, stösst den Riegel B gleichzeitig soweit nach links vor, dass C auf die linke Seite geschoben und die Thürspalte frei wird. C wiederum wirkt durch die Uebertragung F auf D, so dass dieser Riegel nach rechts hin die durch A gelassene Lücke ausfüllt und bis zur Thürspalte vordringt. Das ist der Zustand, der beim Oeffnen des Doppelriegels (Fig. 28) erreicht ist.

Soll nun die Thüre verschlossen werden, so wird durch den Zug am Riemen von A aus der ganze Complex von Bewegungen in umgekehrter Reihenfolge vor sich gehen. A stösst D zurück und nimmt die jenseitige Klammer ein, D stösst C nach rechts über die Thürspalte und verdrängt B aus der ersten rechtsseitigen Klammer.

Es ist begreiflich, dass dieses gleichzeitige Anschlagen von vier hölzernen oder metallenen Riegeln einen lauten Schall hervorrufen muss. Es ist ferner begreiflich, wie bei dieser Construction die vermehrte Kraftanstrengung dadurch ausgeglichen wird, dass der Schlüssel beim Verdrän- von E nach oben hin als Hebel wirken kann.

Wenn nun auch die Construction eines solchen Riegelsystems einem Tischler homerischer Zeit wohl zugemutet werden kann (da jeder Laie darauf verfallen kann und keine künstliche Mechanik zur Anwendung kommt), so liegt eine andere Möglichkeit doch noch näher, nemlich dass Penelope mit dem Schlüssel zweimal hinter einander nach oben

Fig. 29



und unten auf die beiden Riegel stiess. Denn während alle übrigen Thätigkeiten des Schliessens φ 42 ff. durch den Aorist ausgedrückt werden (προσεβήσετο, ἀπέλυσε κορώνης, κληῖδ' ἧκε, τὰ δ' ἀνέβραχεν, τόσ' ἔβραχε, πετάσθησαν) steht ohne Versnot bei dem Zurückstossen des Riegels das Imperfectum ἀνέκοπτεν ὀχῆας.[1]

[1] Die Aoriste ἀνέβραχεν, ἔβραχε stehen damit nicht parallel, da es hier nicht auf die einzelnen Töne, sondern auf die ganze Handlung ankommt.

In der That scheinen sogar noch in attischer Zeit die Thüren in umständlicher Weise mit zwei Riegeln und zwei Schlüssellöchern versehen gewesen zu sein, wenn ich die Thüre zum Thalamos im Palaste des Atrax auf der Wiener Kentaurenvase (*Arch. Z.* 41, 1883, T. 18), die von der Dienerin rasch geöffnet wird, um der vor dem Kentauren fliehenden Herrin Eingang zu gewähren, richtig auffasse (s. Fig. 29).

Wenn der im Detail ungenauen Darstellung des Malers zu trauen ist, hat der nach aussen aufgeschlagene Thürflügel auf seiner Innenseite zwei mit einem Nagel befestigte Handgriffe, welche nach der Mitte zu sichelförmig ausgeschnitten sind, und entsprechend sind zwei mit Metallbeschlag versehene Schlüssellöcher auf der Aussenseite des nicht geöffneten Thürflügels zu sehen. Es scheint also entsprechend der Berliner Hydria (Fig. 22) möglich gewesen zu sein mit einem langen Schlüssel von rechts nach links stossend den in der Mitte ausgeschnittenen Handgriff zurückzustossen. Von den Riegeln sieht man nichts, vielleicht weil dem Maler darauf nichts ankam, vielleicht aber auch weil die Riegel in die Thüre mit abgeschrägten Falzen eingelassen oder ganz in der Thüre verborgen waren. Es genügte ja, dass der hervorstehende Handgriff den Stoss des Schlüssels empfing.

Fig. 30



Hervorzuheben ist bei dieser Construction die genauere Darstellung der schlagbaumartig gemusterten ἄξονες, die bei den übrigen Malern nicht besonders angedeutet werden.

Der Grund, der mich verhindert nach dieser Darstellung ein doppeltes Schlüsselloch auch für die homerische Thür anzunehmen, ist ein grammatischer. Wäre ein doppeltes Einstecken des Schlüssels nötig gewesen, so würde der Vers 47 wol so gelautet haben:

ἐν δ' ἵει κληῖδα, θυρέων δ' ἀνέκοπτεν ὀχῆας.

So möchte ich glauben, dass nach dem Eingangs dieses Kapitels beschriebenen Systeme (s. Fig. 30) die ὀχῆες A B der homerischen Thüre durch denselben Schlüssel E von D aus nach einander nach rechts zurückgestossen und dann durch Einen Zug des oben an B unten an A befestigten Riemens F, der ausserhalb des Riemenloches C in einer Schleife herabhing, wieder geschlossen wurden.

Es erübrigt noch zu erwähnen, dass die kleeblattartige oder eichelförmige Form des Endes der Tempelschlüssel (O. Jahn *Annali dell' Inst.* XX. 208 ff. vgl. oben Fig. 8) vermutlich den Zweck hatte durch eine entsprechende Aushöhlung der Riegel das Ausgleiten des Schlüssels zu verhüten und die Verwendung eines Nachschlüssels zu erschweren.

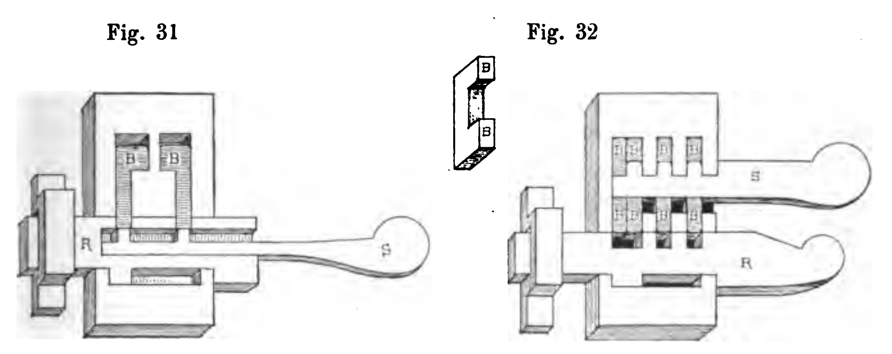
2) Der Lakonische Schlüssel.

Aristophanes schildert den Jammer der Weiber, die durch die raffinirte Einrichtung der Lakonischen Schlüssel, welche die Männer jetzt bei sich trügen, um die Gelegenheit gebracht würden die Speisekammer durch Nachschlüssel zu öffnen, Thesm. 421 ff.

οἱ γὰρ ἄνδρες ἤδη κλειδία
αὐτοὶ φοροῦσι κρυπτά, κακοηθέστατα,
Λακωνίκ' ἄττα, τρεῖς ἔχοντα γομφίους.

Diese in Athen, wie es scheint, neue Erfindung beschreibt meines Erachtens den Schlüssel des Balanosschlosses, das wir hauptsächlich aus dem Gebrauche kennen lernen, den im Orient und in abgelegenen Gegenden Europas (auch in Perleberg Mark Brandenburg), hauptsächlich aber in Galizien, die Landbevölkerung noch von diesem Systeme macht[1].

Fig. 31 Fig. 32



Jacobi'sche Modelle von hölzernen Balanosschlössern
(Schlüssel in dem Riegel) (Schlüssel über dem Riegel)
R Riegel S zwei- oder dreizinkiger Schlüssel B Fallklötzchen

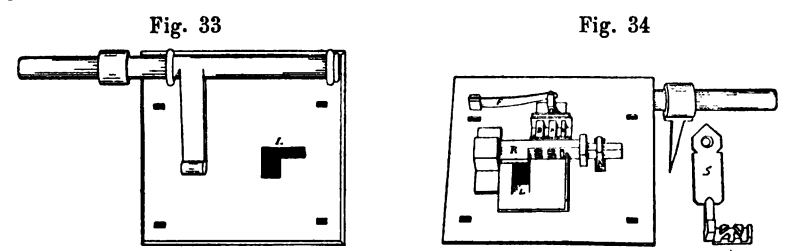
In Combination dieser noch in Uebung befindlichen Constructionen mit mit den Ueberresten des Altertums hat der Architekt Jacobi in Homburg

---

[1]) v. Cohausen *Die Schlösser und Schlüssel der Römer* Ann. d. nass. Altertumsver. Wiesbaden 1874, 135 ff. Genauer Kaindl *Haus und Hof bei den Huzulen* Mitth. der Anthropol. Ges. XXVI (1896) 147 ff.

verschiedene Modelle construirt, die im dortigen Museum käuflich zu haben sind. Sie geben ein vorzügliches Bild dieser sinnreichen Constructionen. Der Schlüssel S wird Fig. 31 in den Riegel R selbst eingesteckt, hebt mit den beiden Zinken die Balanoi BB aus R heraus und befördert, indem die Zinken sich in die leer werdenden Löcher einhaken, beim Zurückziehen des Schlüssels den Riegel aus dem Verschlusse. Bei Fig. 32 sind die 4 Balanoi BBBB zur Aufnahme des dreizinkigen Schlüssels eingerichtet. Die Abbildung stellt den Augenblick dar, wo die Balanoi aus den darunter befindlichen Ausschnitten des Riegels emporgehoben und dadurch der Riegel frei geworden ist.

Fig. 33 Fig. 34



Jacobi'sches Modell eines römischen Schlosses mit Schlüssel
(Vorderseite) (Rückseite)

Das eiserne Modell Jacobi's (Fig. 33 und 34) zeigt ein Balanossystem, das nach dem häufig in römischen Ruinen zu Tage tretenden Schlosskasten (Fig. 33) im späteren Altertum ausserordentlich beliebt gewesen sein muss. Der Schlüssel S wird mit dem fünffach verzinkten Vorderende hineingesteckt in das Schlüsselloch L (Fig. 33). Dann nach links so herumgedreht, dass die Zinken dicht unter die in R steckenden Zinken der 3 Balanoi BBB (Fig. 34) zu liegen kommen, von denen die beiden links befindlichen doppelzinkig sind. Dann hebt der Schlüssel die durch die Feder F niedergehaltenen Balanoi aus dem Riegel R und greift an ihrer Stelle so in ihn ein, dass er aus der Klammer K nach links zurückgezogen werden kann. Dadurch wird die Verschlussstange (Fig. 33), deren Zunge durch K festgehalten war, frei beweglich und kann nach rechts aus dem festhaltenden Ringe herausgezogen werden.

Die Stellung der Zinken ist, wie die zahlreichen Schlüssel und Riegel unserer Museen zeigen, ebenso mannigfaltig wie der Schnitt unserer heutigen Schlüssel. Arat vergleicht das Sternbild der Kassiopea mit einem fünfzinkigen Schlüssel V. 193

o o o

o o

οἵῃ δὲ κληῖδι θύρην ἔντοσθ' ἀραρυῖαν
διχλίδα πεπλήγοντες ἀνακρούουσιν ὀχῆας,

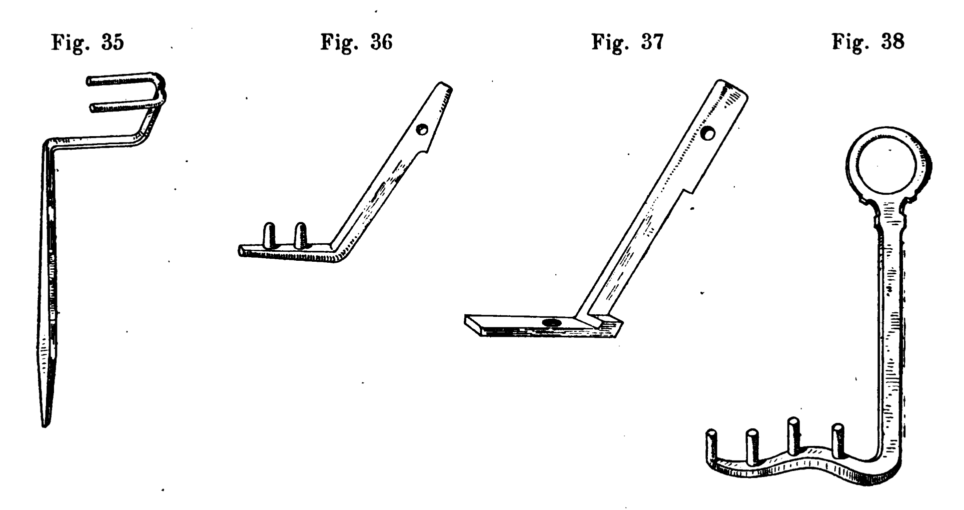
wie sich zufällig diese Figur unter den antiken Bronzeschlüsseln des Berliner Aquariums findet.

In das fünfte Jahrhundert führt uns, abgesehen von der Aristophanesstelle, eine leider allzu kurze, und darum bisher nicht ganz richtig gedeutete Erwähnung des Balanossystemes bei Thukydides II 4, 3. Die Thebaner waren nachts in Plataiai eingelassen worden. Verschworene hatten von innen geöffnet. Als nun die Platäer sie angriffen, suchten sie dem Blutbade durch das offen gelassene Stadtthor zu entkommen. Aber ein Platäer verschloss dieses στυρακίῳ ἀκοντίου ἀντὶ βαλάνου χρησάμενος ἐς τὸν μοχλόν. Also hatten die Verschworenen, um das Thor verschlussunfähig zu machen, nicht blos den Schlüssel (die βαλανάγρα), sondern auch die (eiserne?) βάλανος aus dem Schlosse heraus genommen. So konnte das Thor überhaupt nicht verschlossen werden, was die Absicht der Thebaner und ihrer Helfershelfer war. Indem nun der Platäer seine Speerspitze in das Balanosloch und weiter in den vorgeschobenen Riegel mit Gewalt einstiess, so dass sie sich klemmte und nicht herausgezogen werden konnte, vereitelte er die Absicht der Thebaner. Ob das Thor μονοβάλανος war (die Aristophanesscholien a. O. sprechen davon, dass dies die alte Sitte war) oder πολυβάλανος, ist für den Hergang gleichgültig, da schon eine βάλανος zum Festhalten des Riegels genügt.

Schon früh scheint man diese Balanosschlüssel der Dauerhaftigkeit wegen aus Eisen fabricirt zu haben und es ist begreiflich, dass die Lakonischen Eisenhämmer (Müller *Dorier* II 23) darin Ruf gewannen, wie dass der alte Theodoros aus Samos ausser anderen wunderbaren Dingen auch den Schlüssel d. h. den ehernen oder eisernen Balanosschlüssel sammt Einrichtung „erfunden" haben soll (Plin. VII 198). Wichtig für das Alter dieser „Erfindung" wäre die Entscheidung, ob die S. 132 erwähnte κληὶς κρυπτή, die in der Ilias Ξ 168 als wunderbares Hephaistoswerk gilt, diesem System angehört. Da der alte Tempelschlüssel nichts heimliches an sich hat, wol aber das Balanosschloss, und Aristophanes (S. oben S. 141) die Lakonischen Schlüssel κλειδία κρυπτά nennt, so stehe ich nicht an, die Frage zu bejahen, womit wir wol etwas, wenn auch nicht viel, über die Zeit des Theodoros, d. h. die des Polykrates hinausgeführt werden. Entscheidend wären für diese Frage die ägyptischen Funde, wenn sich ihr Alter sicher nachweisen liesse. Ich gebe in Figg. 35—38 eine Sammlung von Schlüsseln des Berliner Aegyptischen

Museums nach einer Zeichnung des Hrn. Dr. Schäfer wieder, welche dem Balanossystem angehören. Fig. 36. 37 stellen hölzerne ein- und zweizinkige Schlüssel vor, Fig. 35 u. 38 mehrzinkige eiserne. Der letzte n. 2847 (Fig. 38) wurde von Passalacqua in einem Massengrab in Theben bei einer Mumie gefunden.

Fig. 35 Fig. 36 Fig. 37 Fig. 38



Die Grabanlage stammt wie eine bei einer anderen Mumie gefundene Schreiberpalette mit Inschrift bezeugt aus der Zeit Ramses II. Noch ein ganz ähnlicher, auch aus Eisen und altägyptisch, ist in dem Berliner Museum vorhanden.

Wäre die Angabe Passalacqua's richtig, woran zu zweifeln vorläufig nicht geboten ist (denn wie alt das Vorkommen eiserner Geräte in Aegypten ist, lässt sich noch nicht mit Sicherheit entscheiden), so würde diese Erfindung ägyptisch (oder wenigstens nicht hellenisch) sein und ihre Einführung in Griechenland in die Zeit des stärkeren Wechselverkehrs mit Aegypten, ins 6. Jahrh. fallen[1]. Das schliesst nicht aus, dass einzelne Importartikel z. B. Schmuckkästchen, die mit der neuen geheimnisvollen Schliessvorrichtung versehen waren, schon früher in Hellas Aufsehen erregten und so die Phantasie des Dichters der Διὸς ἀπάτη entzündeten.

---

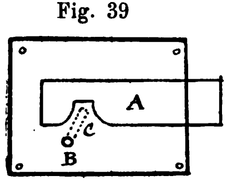
[1] Ein grosses Balanosschloss des Aegypt. Museums, in welchem die hölzernen aus runden Zapfen bestehenden βάλανοι noch aus den Löchern ganz wie die Eicheln, aus ihren Bechern hervorschauen, ist leider nicht mit Sicherheit als antik zu er weisen. Denn das System ist auch heute noch dort verbreitet.

Für uns ist der älteste sichere Zeuge des Balanossystems unser Gedicht des Parmenides. Wie die Drehzapfen seines Himmelsthores mit der feinsten Technik ausgestattet sind, so ist der Riegel mit den geheimnisvollen Balanoi versehen: ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο (1,16). Und die Schlüssel, die in ein solches kunstreiches Schloss passen, sind mit den in die entsprechenden Vertiefungen des Riegels einpassenden und die βάλανοι wechselsweise verdrängenden Zinken versehen. Das sind offenbar die κληῖδες ἀμοιβοί, welche Dike als Thorwächterin bewahrt.

3) Das Drehschloss.

Wer heute zu einem Eisenhändler geht um für einige Pfennige ein billiges Schloss zu erstehen, bekommt in der Regel ein System in die Hand, das ebenfalls seine Geschichte hat. Die innere Einrichtung sieht etwa so aus, wenn man von der zur Regulirung der Bewegung angebrachten Feder absieht (Fig. 39):

Fig. 39



Modernes Drehschloss.
Inneres geöffnet.

Der mit einer Röhre endigende Schlüssel wird auf den Dorn B gesetzt und indem sein Bart C mit Hebelkraft von hier aus den Riegel A nach links dreht, wird das Schloss geöffnet. Eine gleiche Drehung nach rechts schiebt den Riegel wieder in das gegenüberstehende Riegelloch vor. Ob ein hohler Schlüssel in einen Dorn oder ein massiver Schlüssel in ein Loch der Kastenwand eingreift, ist wie andere Modificationen und die Form des Bartes für unsern Zweck unwesentlich. Solche Drehschlüssel hat man nun auch in römischen Gebäuden, vielleicht sogar in Pompeji gefunden (Fink *Der Verschluss* S. 44). Ich möchte nun wahrscheinlich machen, das dieses System bereits in gutattischer Zeit neben den beiden andern beschriebenen üblich war.

Unter den schlüsseltragenden Priesterinnen der Vasen gibt es zwei, die von dem gewöhnlichen Typus abweichen. Schon Heydemann hat in der *Z. f. Num.* III 116 Anm. 2 kurz darauf hingewiesen. Es sind folgende Hauptvertreter:

Die bei Inghirami *Pitt. d. Vasi etr.* IV t. 350 abgebildete[1] Vase des

[1] Danach *Arch. Z.* 1848, 14, wo der Schlüssel aber etwas incorrect wiedergegeben ist. Dieselbe Vase scheint bei Passeri *Pict. Etr.* III t. 295 abgebildet, wo der Schlüssel über den Bart hinaus einen kleinen dornartigen Fortsatz zeigt.

Britischen Museums (F 209) Fig. 40 zeigt den bebarteten Schlüssel mit geknoteten Wollfäden verziert. Deutlicher ist die Darstellung des Schlüssels Fig. 41 auf der Berliner Vase 3025 (rotfig. aus Cumae), den eine greise Priesterin mit der Rechten hält. Die geknoteten Wollfäden

Fig. 40





Priesterin mit Drehschlüssel (Kassandrascene)

Fig. 41



Priesterin mit Drehschlüssel (Grabmalscene)

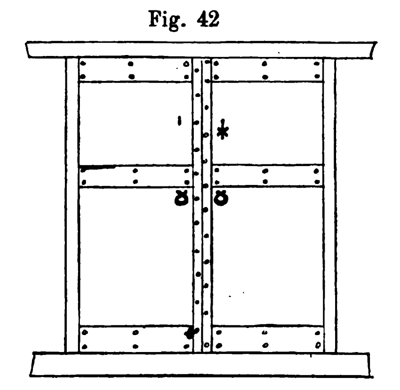
mit Bäuschen am Ende hängen von dem Bart des weiss gefärbten Schlüssels herab. Die Abbildung in den *Annali* 1830 t. D ist gerade im Schlüssel falsch. Durch Verkennen der Wollschnur oberhalb des Bartes und durch falsche Auffassung eines Spaltes unterhalb desselben, hat der Zeichner Wulste an der Uebergangsstelle des Bartes in den Schlüssel angebracht, die sinnlos sind. Mit der Linken hält die Priesterin ein Palladion, ihre Anwesenheit bei der Grabscene ist bis jetzt nicht erklärt.

Die Gestalt der Schlüssel zeigt, dass sie weder der langen Art (Tempelschlüssel) noch dem lakonischen, in mehrere Zinken auslaufenden Systeme angehören. Sie gleichen vielmehr durchaus den modernen Bartschlüsseln und werden daher auch ähnlich functionirt haben. Man schob also den Bart durch den engen Spalt des Schlüsselloches durch, bis dieser in die Aushöhlung des Riegels (vgl. Fig. 39) eingreifen und rechts oder links drehend das Auf- oder Zusperren bewirken konnte.

Zu diesen modern aussehenden Bartschlüsseln glaube ich nun auch das Schlüsselloch gefunden zu haben. Auf einem bei Stackelberg (Gr. d. Hell. t. 34) abgebildeten Vasenbilde (Frauenscene) erblickt man auf dem rechten Thürflügel den Thürgriff wie Fig. 22 und 48, unter der Mittelleiste zwei Ringe (κορῶναι) wie sie auch auf etruskischen Thüren öfter

zu sehen sind[1], und endlich oben links ein ganz modernes Schlüsselloch, zu dem ein solcher Bartschlüssel passen würde. Zu dieser Art von Thürverschluss gehört wol nicht die bekannte Komosvase (Benndorf *gr. u. sic. Vasenb.* t. 44), wo man die beiden nebeneinander liegenden, unförmlichen Schlitze im linken Thürflügel wol mit Recht als Ausguckscharten gedeutet hat.

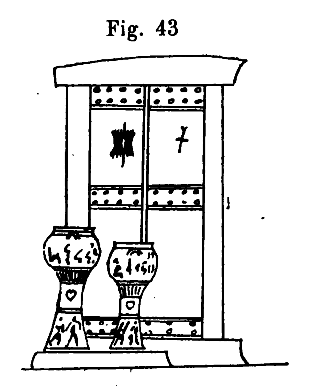
Fig. 42



Wol aber scheint in diese Kategorie zu fallen eine bei Dumont und Chaplain *Terres cuites* I t. IX abgebildete rotfigurige Pyxis des Britischen Museums (E 774)

Auch hier ist eine Frauenscene, Vorbereitung zur Hochzeit, dargestellt. Zwei Lutrophoren stehen bereit, um mit anderen Hochzeitsgeschenken in der Schatzkammer aufbewahrt zu werden. Leider ist Dumonts Abbildung in dem uns hier interessirenden Punkte falsch. Ich verdanke die correcte Zeichnung, die ich Fig. 43 gegeben habe, der überaus grossen Liebenswürdigkeit des Hrn. Murray, der in dem auf der oberen linken Seite der Thüre abgebildeten Gegenstande unzweifelhaft richtig eine Bronzeplatte mit Schlüsselloch erkannt hat. Der Maler hat dies Detail wie den rechts entsprechend angebrachten Thürgriff[2] nur flüchtig umrissen. Ich versage mir daher aus der Gestalt der Bronzeplatte auf die Function des darunter befindlichen Schlosses Schlüsse zu ziehen. Es liegt nahe ein besonderes das Schloss und den Schlüssel individualisirendes „Eingericht“ hinter der eigentümlichen Form der Platte zu vermuten. Nur soviel scheint

Fig. 43



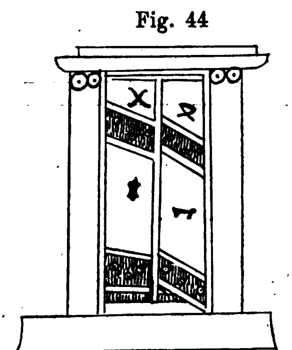
[1] Inghirami *Monum. etruschi* I t. 13. Vgl. Körte *Urne etruschi* II 1 t. 46, 12a t. 23, 6. Inghirami *Museo Chiusino* t. 13. n. 2.

[2] Hr. Murray möchte darin lieber den (dort aufgehängten) Schlüssel erkennen. Aber in der Zeit des Aristophanes ging man wohl etwas sorgfältiger bei der Aufbewahrung des Schlüssels zu Werke, zumal bei einer Schatzkammer. Auch kehrt die Form des Griffes auch sonst wieder; vgl. besonders Fig. 45. 46.

klar, dass das Schlüsselloch bestimmt war, einen mit Bart versehenen Drehschlüssel aufzunehmen, der den mit einer Scharte (vgl. Fig. 39) versehenen, wahrscheinlich innerhalb der Thürverschalung verborgenen Riegel hin und her zu schieben hatte. Ist dies richtig, so müssen wir den Gebrauch des modernen Drehschlosses nebst Schlüssel bereits dem fünften Jahrhundert zuschreiben. Denn so alt ist diese attische Pyxis unzweifelhaft. S. Smith *Catalogue* III 366.

Dieselbe schildförmige Bronzeplatte wie Fig. 43 erkenne ich in der bei Heydemann *Gr. Vasenb.* t. 8,5 abgebildeten Frauenscene einer attischen Pyxis.

Fig. 44



Pyxis der Archäol. Gesellsch. N. 1202 mit roten Figuren.

Heydemann gibt darüber a. O. Folgendes an: Innere eines Gynaikeion.

„Ein junges Mädchen eilt mit zwei Tellern — der eine ist voll Speise — auf eine Thür zu, um das Zimmer zu verlassen.“[1]

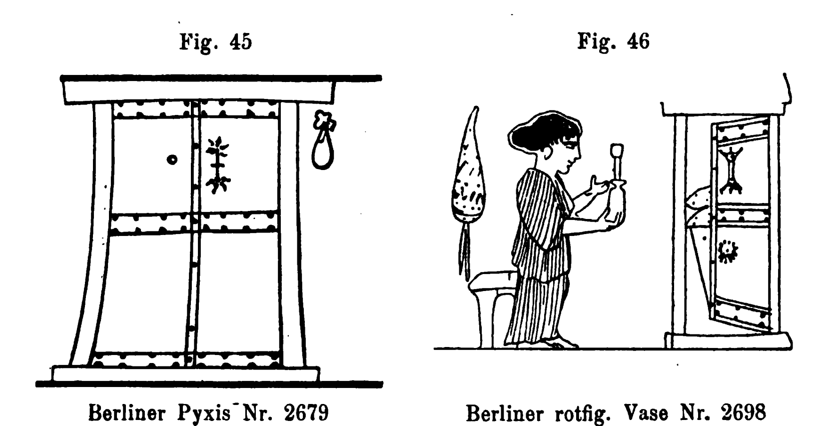
Auf der nach innen geschlagenen rechten Thüre ist vermutlich ein Thürgriff abgebildet (Stange mit 2 kurzen Haltern). Andere phantastisch aussehende Griffe erscheinen auf den oberen Paneelen. Das gemeinsame dieser mannigfaltig gebildeten Griffe (vgl. Fig. 22. 42. 43. 48) scheint das zu sein, dass zwei bis vier in der Thüre befestigte Metalldrähte kreuzweise sich in der Mitte vereinigen und so die Metallconstruction verstärken und befestigen. Freilich will uns die gewählte Form nicht sonderlich praktisch und zudem neben den oft damit zusammen vorkommenden Ringen (κορῶναι) überflüssig erscheinen. Ob daher hier noch besondere Zwecke befriedigt wurden oder ob lediglich decorativ verwendete und darum willkürlich ausgestaltete Formen vorliegen, wage ich nicht zu entscheiden.

Auf den Berliner Vasen verwandten Sujets, welche C. Robert *Archäol. Z.* 1882 t. 7, 1 (Fig. 45) u. 3 (Fig. 46) veröffentlicht hat, erkennt

[1] Er scheint danach die Thüre als Innenansicht zu fassen, wozu ich keinen Grund sehe. Alle mir bekannten Thüren der Vasenbilder sind von aussen gesehen.

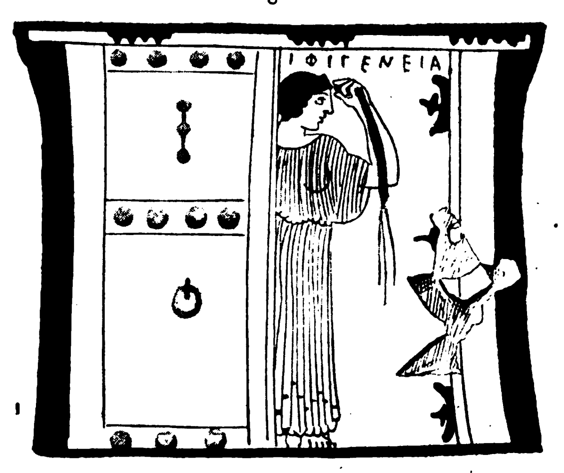
man rechts oben den Griff. Die einfache Stange, die in der Mitte eine kleine Querstange kreuzförmig schneidet, hat oben und unten, wo der Griff in die Thüre eingreift, wiederum eine phantastische Metalldecoration erhalten. Links ist Fig. 45 ein rundes Schlüsselloch, dessen Function nicht klar ist. Die einfachste Lösung wäre ein Riemen, der ohne eigentlichen Verschluss den dahinter befindlichen Riegel auf und zu zu schieben gestattete. Doch sind auch eigentliche Schlüsselconstructionen wol nicht ausgeschlossen. Denn auf der entsprechenden einflügeligen Thalamosthür (Fig. 46) ist das Schlüsselloch mit Metallbeschlag verziert, was auf einen wirklichen Schlüssel hinweist.

Fig. 45 Fig. 46



Berliner Pyxis Nr. 2679 Berliner rotfig. Vase Nr. 2698

Fig. 47



Londoner Pyxis E 773 (S. S. 150)

Zum Schlusse gebe ich Fig. 47 (S. 149) eine unpublicirte von dem Zeichner des Britischen Museums F. Anderson sorgfältig ausgeführte Abbildung der Thür einer attischen Pyxis (E 773; Smith *Catalogue* III 365, wo die Litteratur verzeichnet ist). Diese Pyxis stellt eine heroisirte Frauenscene dar. Iphigeneia tritt aus der Doppelthür, indem sie gerade die Purpurbinde (Name wie Binde ist rotgemalt) umlegt. Auf dem linken Thürflügel erscheint die Greifstange in der Mitte und an beiden Enden mit Metallbuckeln verziert (das Metall hier wie bei dem Ringe und den Buckeln der 3 Streifen gelblichweiss). Unten der ganz deutlich gebildete Ring (κορώνη). Fraglich erscheinen die 3 in Silhouette dargestellten

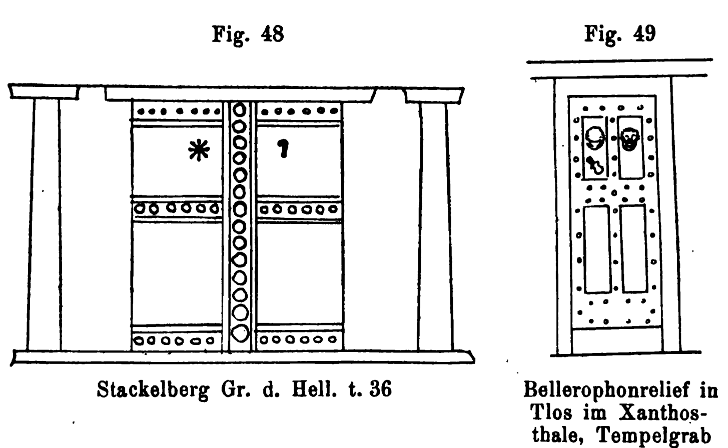


Fig. 48 — Stackelberg Gr. d. Hell. t. 36

Fig. 49 — Bellerophonrelief in Tlos im Xanthosthale, Tempelgrab

Verzierungen des rechten nach innen geschlagenen Thürflügels. Smith erkennt darin Angeln (*hinges*). Dergleichen Angeln gibt es im Altertum nicht und auch moderne Angeln würden in Silhouette anders gestellt sein müssen. Man erkennt ein tellerförmiges Rund, aus dem ein knopfförmiger Nagel hervorsieht. Ich vermute, es ist die Seitenansicht der äussersten Metallrosetten der 3 Streifen, die man auf dem rechten Flügel im Profil sieht. Diese Rosette bestand demnach aus einem kleinen vertieften Metallteller, der in der Mitte einen Knopf trug. Aehnliche Verzierungen finden sich auf etruskischen Thüren (Gori *Mus. Etr.* I t. 84. III 3 t. 25,2). Da derartige Silhouettenzeichnung dem Maler offenbar etwas ungewohntes war, darf man sich über die plumpe Ausführung nicht wundern.

Zweifelhaft muss ich die Construction lassen von zwei Thüren. Fig. 48 (Stackelberg *Gräber d. Hell.* t. 36) stellt eine Flügelthür dar, deren rechter Flügel ein Schlüsselloch darstellt, das an das römische

Schloss Fig. 33 erinnert. Aber da die Querscharte des Ausschnittes nach rechts auf die Thürspalte zugeht, lässt sich damit ein Aufschliessen mit der Balanagra nicht gut vereinigen. Es wird daher wol ein gewöhnliches Drehschloss mit etwas erschwerter Einführung sein. Auf dem linken Flügel scheint ein als Rosette stilisirter Thürgriff dargestellt zu sein wie Fig. 42.

Endlich die violinförmige Oeffnung des auf dem Bellerophonrelief in Tlos abgebildeten Thores Fig. 49 (Benndorf *Gjölbaschi* S. 61 Fig. 43) scheint ebenfalls einem Drehschlüssel mit absonderlichem Bart zur Einführung gedient zu haben.

Einen solchen absonderlichen Bart pflegt auch der Schlüssel zu haben, den der aus dem Orient stammende sog. Aeon des Mithrascultes in einer Hand oder in beiden zu tragen pflegt. Darüber orientirt vortrefflich F. Cumonts Prachtwerk *Textes et Monuments figurés relatives aux Mystères de Mithra* Brux. 1894 ff. Der Typus gleicht im allgemeinen dem Bartschlüssel (fig. 40. 41), wie er z. B. n. 284 fig. 330 (n. 277 fig. 320 linke Hand?) rein erscheint. Wiederholt aber ist der Bart, wie oft bei unsern Drehschlüsseln, in der Mitte gespalten (n. 35 fig. 41, n. 277 fig. 320 rechte H.). Einmal hat der Bart, wie es scheint, einen langen Dorn (n. 240 fig. 214). Endlich ist der Bart mit 5 oder 12 Löchern (5 n. 39 fig. 46; n. 40 fig. 47; 12 n. 80 fig. 68, bekannte Vatic. Statue) vermutlich in symbolischer Zahlenspielerei durchbrochen. Ob diese letzte Form einen Anhalt in der Wirklichkeit hatte und wie etwa das dazu gehörige Schloss construirt war, mag weiterer Forschung vorbehalten bleiben. Die meinige will weder alles erschöpfen noch alles erklären.

Nachtrag.

S. 16,1. Ueber Mittagszauber s. jetzt Drexler in Roscher's Lexicon u. d. W. *Meridianus daemon*.

S. 27,19. Die hier angedeutete Anschauung von der innungsmässigen Organisation der alten Philosophenschulen habe ich *Phil. Aufs. Zeller gew.* (L. 1887) 231 ff. dargelegt. Sie wird nicht berührt durch die wenig ergiebige Discussion der Organisation der Philosophenvereine in E. Ziebarth's *Griech. Vereinswesen* L. 1896. Es gibt zwei consequente Anschauungen: entweder man leugnet jede innungsmässige Organisation der älteren Philosophenschulen und betrachtet die vorhandenen Nachrichten darüber als spätere Rückspiegelungen, oder aber man erkennt die Analogie der pythagoreischen Verbände auch für die Eleaten u. s. w. als massgebend an. Den Standpunkt Z.'s aber, die „Pythagoräervereine“ (Orthographie nach Z.) und orphischen Kultvereine anzuerkennen, die der Eleaten u. s. w. zu verwerfen, verstehe ich nicht. Denn in den Lehren hängen doch alle diese Sekten unter einander zusammen, vielfacher Verkehr hin und wieder ist bezeugt, warum soll also die eleatische Schule rings umgeben von Pythagoreervereinen auf jede Organisation verzichtet haben? Und doch weist der feste Zusammenhalt des Parmenides mit seinen Schülern auf das Gegenteil hin. Warum soll ferner bei den Eleaten die politische Gesinnung bedenklich sein, während sie bei den Pythagoreern bereitwillig zugestanden wird? Wie kann denn überhaupt ein solcher βίος in der klassischen Zeit ohne politische Farbe gedacht werden? Die pythagoreischen Verbände sind später offenbar geradezu Hetärien geworden. Welche Rolle die jeweilige Politik auf die Behandlung der Philosophenvereine durch den Staat ausübte, lehrt die Geschichte dieser Verbände vom 4. Jahrh. bis in die Kaiserzeit hinein, die freilich Z. nicht interessirt. Denn in § 7 (S. 166) *Stellung der Vereine zum Staate* ist von diesen wichtigsten aller Thiasoi nicht die Rede und Aktenstücke wie die Briefe der Plotina, wie es scheint, unbekannt.

Was sonst im Einzelnen eingewendet wird, ist willkürliches Bestreiten. „Der heimatlose Rhapsode Xenophanes kann die eleatische Schule unmöglich begründet haben.“ Aber der heimatlose Pythagoras und Aristoteles und Theophrast? Eine Vereinsorganisation der älteren Zeit sei erst dann wahrscheinlich „wenn auch von Heraklit, Demokrit, Empedokles und ihren Schulen der gleiche Erweis erbracht wäre“. Sehr anspruchsvoll den paar dürftigen Notizen glaubwürdiger Art gegenüber, die uns hierüber zu Gebote stehen! Wenn man nun aber das politisch angehauchte Verhältnis des Heraklit zu Hermodoros so fasste oder wenn man die Akragantinischen φίλοι, die Empedokles aus der Fremde anredet und in seine Katharmen einweiht, als den zurückgebliebenen Verein betrachtete, oder wenn man die Gemeinsamkeit der Abderitischen Schriftüberlieferung, die im Peripatos ihr Analogon hat, in diesem Sinn auslegte, so sind das alles keine *Erweise* (die ich auch nie zu bringen versprochen habe), aber wol Spuren, die meine Hypothese eher zu stützen als zu stürzen geeignet scheinen. Jedenfalls scheint es mir gerathener, griechisches Leben aus griechischen

Analogien zu begreifen als aus romanistischen und germanistischen Distinctionen, die in der Regel mehr blenden als nützen.

S. 46 zu 1,3. Bei der ὁδὸς δαίμονος hätte ich an die freilich ebenfalls dunkle Διὸς ὁδός in der mystischen 2. ol. Ode Pindars erinnern dürfen. S. dazu Rohde *Psyche* 505.

S. 51 zu 1,14. Die schlüsseltragende Dike scheint in der Cultpoesie ins 7. Jahrh. hinaufzureichen, da die Keleostochter Kleisidike im Demeterh. 108 von dieser Vorstellung ihren Namen trägt.

S. 61 zu 1,32. Ueber Heraklits Rhetorik eine Andeutung jetzt bei E. Norden *De Minucii Felicis aetate et dicendi genere* (Greifsw. 1897) S. 37.

S. 78 zu 8,14. Damit man nicht χαλᾶν πέδησιν für möglich halte, bemerke ich, dass die gewöhnliche Auffassung von Aesch. Choeph. 877 ἀλλ' ἀνοίξατε ὅπως τάχιστα καὶ γυναικείους πύλας μοχλοῖς χαλᾶτε wol unhaltbar ist. „Durch Losmachen der in die Pfosten eingefügten Querbalken (μοχλοί) wird das Thor geöffnet" (Wecklein). Das müsste wol heissen πυλῶν μοχλοὺς χαλᾶτε wie Soph. Antig. 1186 κλῇθρ' ἀνασπαστοῦ πύλης χαλῶσα; Eur. Hipp. 808 χαλᾶτε κλῇθρα πρόσπολοι πυλωμάτων (vgl. Med. 1314. Iph. Taur. 1304); Arist. Lys. 310 τοὺς μοχλοὺς χαλῶσιν.

Man muss also die Stelle der Choephoren verstehen: „Oeffnet die Thüre mit Hebeln." Wie das geschieht, zeigt Arist. Lys. 428 οὐχ ὑποβαλόντες τοὺς μοχλοὺς ὑπὸ τὰς πύλας ἐντεῦθεν ἐκμοχλεύσατ'; Man suchte also die unteren Zapfen rechts oder links aus ihren Pfannen zu heben. Dann liess sich die Thüre nach aussen ziehen und ganz herauswerfen. Ebenso ist aufzufassen Eur. Iph. Taur. 99 ἢ χαλκότευκτα κλῇθρα λύσαντες μοχλοῖς und Orest. 1473 ἰαχᾷ δόμων θύρετρα καὶ σταθμοὺς μοχλοῖσιν ἐκβαλόντες. Die μοχλοὶ haben also eine doppelte Function. Einmal dienen sie zum Verschliessen oder Verrammeln der Thore Eur. Androm. 951. Orest. 1551. 1571. fr. 1063,9; viel häufiger aber zum Aufbrechen (ἀναμοχλεύειν Med. 1317), nemlich: Bakch. 348. 949. 1104. Herc. 944. Iph. Taur. 97. Cycl. 633. Orest 1473. Phoen. 1132. [S. jetzt auch F. Blass Hermes XXXI 158].

S. 78 zu 8, 15. Wegen der metrischen Form des Verses will ich bemerken, dass dieses Schema nur hier bei Parmenides vorkommt. Aber diese Seltenheit entspricht durchaus dem Vorkommen des Schemas im Epos und vor allem entspricht der Vers dem Inhalte. Denn nicht ohne Grund hat die byzantinische Metrik diese Sorte von Hexametern στίχος λογοειδής getauft. Er ist πεζότερος τῇ συνθέσει in jeder Beziehung (Ps. Herodian in Studemunds Anecd. I 187), aber darum des Parmenides und dieser Stelle nicht unwürdig.

S. 94 zu 8,57. Bei ἤπιον ὄν ist die Verbalform auffällig, die gegenüber der überwiegenden Anzahl der Formen ἐόν u. dgl. (s. Register) vereinzelt ist (8,12 ist auszuscheiden). Freilich auch im Epos sind die jungen ὄν-Formen sehr selten. Wollte man die alte Schreibung HΠIONON als ἠπιόνουν deuten Gegensatz κακόνουν, wie ἠπιόθυμος, ἠπιόφρων gebildet), so müsste man die zwar in der Ias unbezweifelbare, aber ebenfalls nur vereinzelte Contraction in den Kauf nehmen. In beiden Fällen ist eine zwar junge, aber für Parmenides mögliche Form gegeben.

S. 146,1. Zu Fig. 40 bemerkt Walters im Katalog IV 105, einen ähnlichen Schlüssel trage eine Frau auf einer unpublicirten Kotyle des Br. Mus. F 127, wo nach dem Kat. IV 65 abgebildet ist: *female figure ... holding a key (?) in l. hand, from which hangs a woolen fillet.*.

I Sachregister.

II Wortregister.

Die eingeklammerten Zahlen weisen auf Seiten, wo sich Erläuterungen zu den betr. Wörtern finden.

Vergleichung der Ausgaben

von Karsten (*Philosophorum Reliqu.* I 2) und Stein (*Symbola philol. Ritschel.* S. 803 ff.)

Karsten	Diels
1—5	1,1—5
6—7	1,9—10
8—10	1,6—8
11—32	1,11—32
33—40 φράσαις	4,1—8 φράσαις
40 τὸ—εἶναι	5
41. 42	3,1. 2
43—51	6,1—9
51—57 λείπεται	1,33—38 λείπεται
fehlt (vgl. 56. 57)	8,1. 2 λείπεται
58 ὡς—ἔασι	8,2 ὡς—ἔασι
59—88	8,3—33
89—92	2,1—4
93—120	8,34—61
121—124	9,1—4
125—130	12,1—6
131	13
132—138	10,1—7
139—142	11,1—4
143	14
144	15
145—148	16,1—4
149	17
150—155	18,1—6
157—159	19,1—3

Stein	Diels
1—3	1,1—3
4—16	1,9—21
17—21	1,4—8
22—32	1,22—32
fehlt	1,33
33—36 ῥηθέντα	1,34—37 ῥηθέντα
37—40	2,1—4
41. 42	3,1. 2
43—50 φράσαις	4,1—8 φράσαις
50 τὸ—εἶναι	5,1
51—59	6,1—9
60. 61	7,1. 2
62—76 ἔχει	8,1—15 ἔχει
fehlt	8,15 ἤ—ἔστιν
76—94 ἐπιδευές	8,16—33 ἐπιδευές
95	8,33 μὴ—ἐδεῖτο
96—98 νοεῖν	8,34—36 νοεῖν
99	8,36 οὐδὲν—ἔσται
100—124	8,37—61
125—128	9,1—4
fehlt (vgl. S. 797)	10,1—7
129—132	11,1—4
133—138	12,1—6
139	13
140	14
141	15
142	17
143—148	18,1—6
149—152	16,1—4
153—155	19,1—3






3 2044 024 367 6
THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.
WIDENER
BOOK DUE
CANCELLED
JUN - 7 1995
WIDENER
APR 0 5 1998
MAR 2 1 1998
BOOK DUE
CANCELLED
JUN 0 3 2004
FEB 1 0 2002
SEP 0 9 2002

